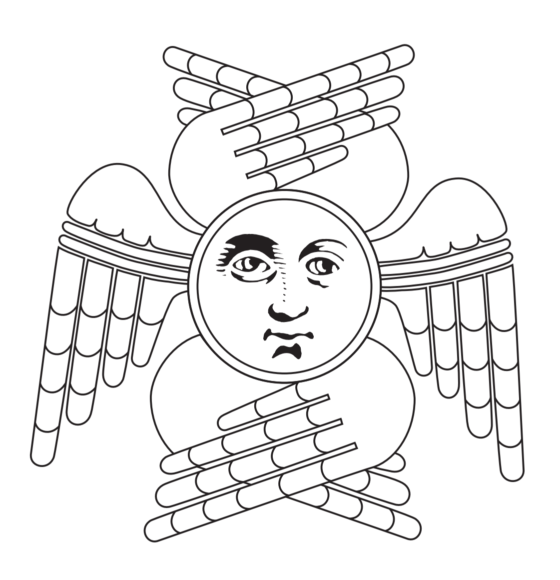
ОРИГЕН

# О НАЧАЛАХ



АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
АМФОРА
2007

УДК 2
ББК 86.3
О 65

ORIGENES
De principiis

Предисловие Р. В. Светлова





**Ориген**
О 65 О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. — СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2007. — 458 с. — (Серия «Александрийская библиотека»).

ISBN 978-5-367-00519-6

Выдающийся александрийский философ Ориген (185–253) стал, по сути, основателем христианского богословия и библейской филологии в целом. В настоящее издание включен его знаменитый трактат «О началах», где впервые обобщен опыт христианства в категориях эллинской мысли (перевод с латинского выполнен в Казанской Духовной академии в конце XIX века), а также 6-я книга «Толкований к Евангелию от Иоанна», ранее на русский язык не переводившаяся.

**УДК 2**
**ББК 86.3**



**ISBN 978-5-367-00519-6**

## ТРУДОЛЮБИВЫЙ ОРИГЕН

Ориген (185—253) — драматическая фигура, одна из тех, без которых история духовной жизни Европы была бы скучна. Проклинаемый одними как отступник от языческой мудрости, другими как еретик, чьи учения ввели в соблазн столько христиан, он знаменует собой сложную эпоху, когда происходил перелом в сознании множества людей. Иногда этот процесс называют «эллинизацией христианства», которая началась якобы со времени проповедей апостола Павла и закончилась как раз Оригеном. На наш взгляд, это определение неверно и формально и по существу. Христианство не эволюционировало в сторону эллинской культуры, но использовало богатый философский, культурный, социальный опыт античности в собственных целях. Уже при предшественниках Оригена выработалась формула — «все лучшее (в языческой мудрости) — наше», и даже Тертуллиан, высказавший знаменитое «верую, ибо абсурдно», следовал ей. Выдающийся александрийский богослов и апологет Климент утверждал в 90-х годах II века, что языческая философия — тоже своеобразное Евангелие, которое должно быть предметом изучения и использования.

В результате античные философские доктрины приобретали новое звучание и новый смысл. Философская концепция Духа и Логоса оказалась радикально преобразована в Новом Завете и заняла центральное место в богословии. Платоновская теория превратилась в доктрину замысла Бога о мире. Логика, диалектика, риторика афинских философов (Сократа, Платона, Аристотеля) стали инструментами научной полемики и богословских штудий.

Гладким этот процесс назвать было нельзя. В христианской среде было немалое число тех, кто принципиально не желал идти на какие-либо компромиссы с язычниками. Одни, как последователи Монтана (70-е гг. II в.), ожидали скорого конца света и не интересовались ничем, кроме грядущего Пришествия Христа. Другие,

подобно сирийцу Татиану (120—175), полагали все эллинское порождением Нечистого, а потому отказывались от какого-либо диалога с язычниками.

Жизнь христианской Церкви осложняли преследования со стороны римских властей, еще не имевшие того системного характера, который они приобретут при императорах Деции и Диоклетиане, однако приводившие к многочисленным случаям мученичества и свидетельствовавшие, что диалог с власть предержащими, даже во времена правления «философов на троне» (так часто именовали государей из римской династии Антонинов), будет непростым.

Некоторые из христианских общин, по сути, были гностическими сектами, члены которых убежденно называли себя христианами, однако исповедовали учение, серьезно отличавшееся от христианской доктрины. Споры против гностиков приводят к первым попыткам сформулировать, в чем же эта доктрина заключается (Климент Александрийский, Ириней Лионский). Однако это были только первые попытки. Понадобился настоящий научный и духовный подвиг Оригена, чтобы христианское богословие поднялось на совершенно новый уровень задач и доктрин.

Ориген родился в христианской семье и получил разностороннее образование, что стало доброй традицией александрийского христианства того времени. В городе существовало большое количество частных образовательных учреждений, возглавлявшихся выдающимися мыслителями или риторами; некоторые из них были христианами. Нам известно о некоем Пантене, бывшем стоике, возглавившем, согласно церковному историку Евсевию Кесарийскому (265—339), в конце II века александрийскую катехизическую школу. По легенде, около 200 года Пантен отправился проповедовать в Индию и оставил пост главы школы своему ученику Клименту Александрийскому. О том, что интересы Пантена и Климента были значительно шире, чем рамки «огласительного училища», свидетельствуют сочинения последнего, особенно его «Строматы». Соблазнительно было бы предположить, что именно в этой школе Ориген и получал первоначальное образование, тем более, что после 201 года, когда отец Оригена погиб во время антихристианских гонений, он некоторое время жил в доме некоей богатой и знатной александрийской христианки, возможно близкой тогдашнему епископу Димитрию.

Однако современная наука все более скептически относится к идее преемственности Климента и Оригена. Последний никогда не упоминает Климента как учителя, а их теологические идеи далеко не тождественны друг другу. Скорее всего, в ближайшие годы после смерти отца Ориген общался не с Климентом, а с другим александрийским мыслителем — Аммонием Саккасом.

Аммоний (175–243) принадлежал к числу выдающихся александрийских философов. Достаточно сказать, что среди его учеников был основатель неоплатонизма Плотин, а также будущий епископ Александрии Геракл. Об учении Аммония можно судить лишь по немногим свидетельствам, однако нет сомнений, что именно он «поставил» Оригену философский голос и привил ему вкус к кропотливой работе. Через Аммония на Оригена воздействовала платоновская философия, о чем свидетельствуют многие места в его сочинениях.

В связи с тем, что Ориген упоминается не только в христианских источниках, но и в трудах неоплатоников (особенно у Порфирия и Прокла), некоторые из современных ученых полагают, что «Оригенов» было двое: один — христианин, оставивший многочисленные сочинения, и второй — его современник, неоплатоник из кружка Аммония, друг Плотина. Однако ученик Плотина, Порфирий, прямо говорит об Оригене: «Он был слушателем Аммония, величайшего философа нашего времени. Что касается его философских познаний, то он извлек великую пользу от общения с учителем, но в отношении жизненного направления — он вступил на противоположный путь. <...> Ориген, получивший как эллин образование посредством эллинской науки, склонился к иноземной моде. Предавшись ей, он испортился сам и испортил приобретенные познания. Жил он по-христиански и противозаконно. Он разделял эллинские воззрения о вещах и о Боге, но смешивал философию с чуждыми эллинам мифами». Мы уверены, что фигура Оригена не требует удвоения, а противоречия в суждениях о нем вызваны сложностью натуры самого богослова. Нам слишком уж хочется все разложить по полочкам: вот это языческое, а это — христианское. На самом же деле ситуация была сложнее и богаче.

Получив подготовку в кружке Аммония (с которым он не прерывал связи вплоть до смерти последнего), Ориген возглавляет катехизическое училище. Он был еще совсем молодым человеком,

но в связи с возобновившимися гонениями все иерархи и учители Александрийской церкви, включая епископа Димитрия, скрылись из города. Несмотря на молодость, Ориген с пылом взялся за дело. Некоторые из его учеников в будущем стали мучениками, да и сам глава катехизической школы не раз подвергался угрозам.

Евсевий Кесарийский рассказывает трогательную историю о том, что Ориген, дабы иметь средства к пропитанию, продал свою библиотеку некоему любителю книг. Стоимость собрания была настолько велика, что покупатель заплатил не сразу, но в течение долгого времени регулярно приносил Оригену небольшую сумму денег, которой тому хватало на пропитание. Помимо прочего, Ориген прекратил преподавание грамматики и литературы, считая это дело несовместимым со статусом христианина-учителя.

После возвращения из добровольной ссылки Димитрий одобрил деятельность Оригена, но, похоже, затаил зависть к слишком даровитому и популярному учителю. Добавили остроты в их отношения поездки Оригена в Аравию и Палестину, куда его приглашали местные церковные деятели. По сообщению Евсевия, слава Оригена стала настолько велика, что его призывала к себе даже всесильная Юлия Маммея, мать императора Александра Севера (правил в 222—235 гг.). Во время одной из поездок он был рукоположен в священнослужители (что Димитрий, похоже, делать отказывался). В течение более чем двух десятилетий противоречия епископа и учителя не выплескивались наружу. Однако в 230 и 231 годах Ориген был осужден Александрийскими соборами, и местным христианам было запрещено вступать с ним в церковное общение.

Причиной осуждения стали некоторые из учений Оригена, которые Димитрий счел еретическими. Действительно, именно в Александрии было создано одно из самых известных сочинений Оригена, «О началах», содержавшее в своем оригинальном, греческом, варианте непривычные мысли о сути христианского учения. К этому Димитрий добавил известную сплетню о том, что Ориген в юности якобы оскопил себя, опасаясь соблазнов от общения с женщинами и слишком буквально понимая слова евангелиста «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами ради Царства Небесного».

Подобная дискредитация не умалила авторитета Оригена, и он переселился в Кесарию Палестинскую, тогда один из крупнейших

городов Иудеи, где местный епископ Феоктист создал ему наилучшие условия для творчества. Епископии обладали тогда автономией, и постановления Александрийских соборов не имели силы за пределами Египта. Иерусалимский, Каппадокийский и другие епископы приглашали его к себе. Ориген побывал в Риме и Афинах. Да и в Египет он наверняка возвращался — ведь отказ в церковном общении никак не препятствовал его поездкам к своему старому учителю Аммонию и александрийским друзьям.

Во время гонений императора Деция (249—251) Ориген был заключен в тюрьму. Судя по словам Евсевия, богослова допрашивали «с пристрастием», и его кончина была бы мученической, если бы не римский судья, отказавшийся выносить ему смертный приговор. Однако Ориген был уже стар и страдал от болезни легких, которая спустя два года свела его в могилу. Он совсем немного не дождался времен императоров Валериана и Галлиена, которые относились к христианству более терпимо.

Так или иначе, Ориген ушел из жизни знаменитым толкователем Писаний и виднейшим христианским ученым. Этот авторитет признавали даже языческие авторы — в сочинениях более поздних неоплатоников можно встретить не менее десятка упоминаний о мнениях Оригена по поводу отдельных мест из Платона — и это притом, что среди неоплатоников была рапространена своего рода «фигура умолчания» по поводу христианских богословов.

Почти столетие Ориген признавался ведущим авторитетом среди христианских писателей. Афанасий Великий почтительно ссылался на «трудолюбивого Оригена». А Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» изображает его деятельность как главную причину того, что в середине III века число христиан, особенно среди интеллектуалов, резко возросло.

Наследие Оригена было необычайно большим. Он оставил после себя то ли 2000, то ли 6000 книг. Большинство из них было посвящено толкованиям на Евангелия и отдельные книги Ветхого Завета. Ориген писал полемические сочинения, послания к верующим, письма своим духовным ученикам. Особое место в его творчестве занимает первое в истории христианства критическое издание Ветхого Завета: древнееврейский текст и все имевшиеся к тому моменту переводы на греческий язык. Вообще, нужно отметить, Ориген свободно и аргументированно рассуждал об аутентичности отдель-

ных текстов Писаний. Вот один из примеров: «В языке Послания, озаглавленного „К Евреям“, нет особенностей, свойственных языку апостола... Мысли в этом Послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом... Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу».

Особое место среди сохранившихся сочинений Оригена играет его трактат «О началах» и «Комментарий на Евангелие от Иоанна». Первый был создан в то время, когда Ориген преподавал в Александрии. Это — первый в истории проект Суммы христианского знания. Ориген касается здесь всех вопросов, которые он обсуждал в катехизической школе: единства Бога, его духовной природы, Троицы, воплощения Христа, Церкви, истории мироздания, судьбы человеческой души. К сожалению, греческий текст — за исключением некоторых фрагментов — утерян. До нас дошел латинский вариант «О началах» в переводе Руфина Аквилейского (345—410). Этот перевод появился в период, когда вокруг учения Оригена началась полемика. Руфин постарался «пригладить» текст александрийского мыслителя, придав тому более каноническое звучание. Против Руфина выступил другой известный богослов, св. Иероним (330—420), который представил свой перевод «О началах» на латинский язык. Однако и этот вариант ставшего скандально знаменитым трактата утрачен.

Тем не менее и латинский вариант «О началах» дает представление о грандиозности задачи, поставленной перед собой Оригеном, и о смелости его решений для той эпохи, когда не было еще ни четких догматических определений, ни разделения богословия на «каноническое» и «неканоническое».

«Комментарий на Евангелие от Иоанна», написанный Оригеном в более зрелом возрасте, дополняет и оттеняет «О началах». Это было очень большое сочинение, некоторые из частей которого были утеряны уже в IV веке, однако и сохранившиеся книги оставляют очень сильное впечатление. В настоящем издании впервые на русском языке публикуется VI книга этого трактата, посвященная природе пророческого дара, а также тайне Воплощения Христа. Она дает полное представление о возвышенном стиле данного сочинения и о мастерстве Оригена при поиске неожиданных смыслов Писания.

В своем Комментарии Ориген следует методу истолкования, впервые предложенному иудеем Филоном Александрийским. Священное

Писание необходимо понимать буквально, иносказательно и духовно, считал тот. Иносказательный и духовный уровни понимания интересуют Оригена в первую очередь. Он был убежден, что история жизни и деяний Христа — это не просто цепочка событий, а символическое указание на вечные истины, раскрывающие тайны нашего мироздания и замысла Бога о мире.

Комментарий Оригена можно охарактеризовать как богословие Логоса. Он опирается на знаменитые вступительные слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Здесь александрийский богослов находит исток всех основных христианских доктрин — и Творения, и Воплощения, и Спасения.

В своем богословии Ориген предвосхитил воззрения, которые будут характерны для эпохи Вселенских соборов — от Никейского до Халкедонского. Он первый ввел в тринитарное богословие понятие ипостаси, которое спустя столетие «восстановит в правах» Григорий Богослов. Он уверенно и последовательно говорил о двух природах Христа и одном Лице Бога Сына. Он активно выступал против всевозможных попыток понять Троицу как нечто вещественное, а Дух — как огонь. Душа человеческая, согласно Оригену, не некая субстанция, а подвижная, изменчивая сущность, которая движется от состояния грехопадения через заблуждение и гордыню к поиску истины и раскаянию, за которым следуют искупление и спасение. Описание душевной жизни у Оригена не столь проникновенно, как у Блаженного Августина, но удивительно перекликается с некоторыми идеями философов XIX–XX веков, которые тоже перестали рассматривать душу как неизменную и абстрактную субстанцию.

Вместе с тем в некоторых своих положениях Ориген отклоняется от церковного вероучения.

В представлениях о Троице он придерживался идеи субординации (вообще распространенной среди богословов вплоть до Никейского собора). Эта идея означает, что отношения между Лицами Троицы строятся по принципу иерархии. Бог Отец превышает собой все существующее, в том числе Сына, который является бытием более низкого ранга (хотя и превышающим все сотворенное). Ориген не соглашался с понятием «единосущности» Лиц Троицы (которое, впрочем, вплоть до Никеи не обсуждалось в Церкви всерьез). По его мнению,

Бог Сын и Дух Святой лишь причастны к Отцу; именно эта причастность является условием их божественной природы.

В своем учении о человеке Ориген также отличался от привычной христианской антропологии. Он учил о предсуществовании душ, которые, по его словам, прежде пребывали в качестве духов в небесном мире (отождествляемом им с Небесным Христом-Логосом), а после грехопадения оказались помещены в тела.

Некоторые из суждений Оригена, особенно в его комментариях на Евангелия, позволяют заключить, что он признавал реинкарнацию. Правда, не в той форме, которая нам известна из индийской философии или учения Пифагора. В публикуемом фрагменте «Комментария на Евангелие от Иоанна» как раз критикуется «классическая» концепция реинкарнации и делаются наметки иной ее трактовки. Похоже, Ориген полагал, что наш мир регулярно разрушается, а затем заново создается (творится) Богом. И на каждый из периодов существования мира душа имеет одно рождение. В следующем мироздании она получает тот удел, который заслужила нынешней жизнью.

В оценке перспектив спасения Ориген исповедовал мистически окрашенный оптимизм. По его мнению, апокатастасис (в данном случае — возрождение) уготован всем — не только людям, но и отпавшим духам. «Все спасутся», — так можно охарактеризовать убеждение александрийского богослова, столь созвучное идеям и чаяниям русской религиозной философии.

Учил Ориген и о «Вечном Евангелии», по отношению к которому новозаветные тексты выступают лишь преамбулой. Они написаны тем языком, который может понять человек, живущий в нашем мире. «Вечное» же Евангелие свидетельствует о неких истинах более высокого порядка, и воспринять это могут лишь особые люди.

Не ко всем учениям Оригена у нас имеются «ключики». Вполне вероятно, что многие из его текстов на самом деле имеют более глубокий смысл, чем тот, который прочитываем мы. Однако это делает еще более интригующими сочинения Оригена, демонстрирующие нам, насколько сложной и неоднозначной была история христианства.

Полемика вокруг идей Оригена, как мы видели, началась еще при его жизни. Уже Евсевий Кесарийский, лично знавший многих его учеников, пишет «Апологию», в которой стремится защитить александрийского богослова от обвинений в ереси. Во второй половине

IV века против увлечения Оригеном выступают некоторые из западных (латинских) церковных иерархов. Их поддерживает св. Иероним, а Руфин Аквилейский оказывает «медвежью услугу» Оригену, исправив некоторые места его «О началах» под тем предлогом, что они якобы были искажены еретиками. Когда подлог был открыт, против наследия Оригена начинается настоящая война.

Вначале против богослова выступил Феофил, епископ Александрийский (первоначально сторонник Оригена). В 400 году он созвал в Александрии собор, на котором зачитывались «еретические» места из сочинений богослова, после чего было принято постановление, осуждающее всех, кто изучает и защищает Оригена. Более всего пострадали монахи пустыни в Нитрии, среди которых имя Оригена пользовалось авторитетом. Против пустыни была проведена настоящая полицейская операция, с использованием солдат; монахов изгнали из их обителей.

Поскольку представители пострадавших отшельников направились в Константинополь, искать защиты у Иоанна Златоуста, «досталось» и тому. Во время преследования Иоанна (одним из инициаторов которого был Феофил Александрийский) константинопольского патриаха обвиняли в «оригенизме» уже как в ереси.

Тем не менее учения Оригена о «Вечном Евангелии», предсуществовании души, всеобщем спасении продолжали сохранять популярность в среде византийских интеллектуалов и в ряде монашеских общин. В V—VI веках они особенно были распространены в Палестине. Более всего выделялись монастыри Св. Саввы и так называемая «Новая Лавра» близ Вифлеема. В первые годы правления императора Юстиниана (правил в 527—565 гг.) выходцы из этих монастырей оказались приближены ко двору, их образованность и тонкий ум поначалу были затребованы императором-реформатором. Однако в конце 30-х годов VI века его отношение к оригенистам меняется на прямо противоположное. Под влиянием ряда собственных советников, а также представителей римского папы он возбуждает преследования против сторонников Оригена. В монастырях происходят проверки. В 543 году Юстиниан издает указ, в котором осуждаются Ориген и все, кто следует его учениям. А в 553 году, во время Константинопольского собора (V Вселенский собор), имя Оригена было внесено вселенской, то есть всей Церковью, в список анафемствуемых еретиков: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия,

Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с их нечестивыми писаниями и всех других еретиков, осужденных и анафематствованных св. кафолической и апостольской церковью и вышеуказанными четырьмя св. соборами, и всех мудрствовавших и мудрствующих подобно вышеупомянутым еретикам и до кончины пребывавших в их нечестии, — таковой да будет анафема».

Но и после Соборного постановления отношение к Оригену оставалось двойственным. С одной стороны, никто не мог отрицать того факта, что для византийской философии и средневекового богословия он — одна из самых основополагающих фигур. С другой — еретические учения Оригена также не забывались, а потому погружение в изучение его наследия всегда было признаком опасного «эзотерического» интереса.

Двусмысленность осуждения великого богослова привела к тому, что он превратился в одну из самых популярных фигур в века свободомыслия, наступившие сразу после эпохи Ренессанса. Его считали «своим» представители европейских эзотерических учений, в истории философии Оригена рассматривали и рассматривают как одного из величайших и до сих пор не оцененных по достоинству мыслителей. Да и церковные авторы начиная с XIX века все более положительно относятся к наследию величайшего александрийского богослова, высказывая сомнения в правоте постановления Константинопольского собора, постановления огульного и не учитывавшего специфики эпохи, в которую жил Ориген — человек, опередивший свое время и вместе с тем остававшийся его сыном.

*Р. Светлов*

# О НАЧАЛАХ

# ПРЕДИСЛОВИЕ ПРЕСВИТЕРА РУФИНА[1] К КНИГАМ ПРЕСВИТЕРА ОРИГЕНА «О НАЧАЛАХ»

Я знаю, что весьма многие из братьев, по любви к изучению Св. Писания, просили некоторых мужей, знающих греческий язык, перевести Оригена на латинский язык и сделать его доступным для латинян. Из числа таких мужей брат и сотоварищ наш действительно перевел с греческого языка на латинский, по просьбе епископа Дамаса, две беседы на Песнь Песней и к своему труду написал такое красноречивое и великолепное предисловие, что в каждом пробуждал желание читать и с жадностью изучать Оригена. В этом предисловии он говорит, что к душе Оригена можно отнести слова: «Царь ввел меня в чертоги свои» (Песнь Песн. 1, 3) — и утверждает, что Ориген, превосходя всех в своих книгах, в толковании на Песнь Песней превзошел сам себя. Здесь же он обещается перевести на латинский язык не только толкование на Песнь Песней, но и многие другие сочинения Оригена. Но он, как я вижу, при своем увлекательном стиле, преследует более

---

[1] Руфин из Аквилеи — латинский автор второй половины IV века, переводчик, вошел в историю богословия главным образом как наиболее последовательный адепт теологии Оригена. Перевел на латинский язык с оригинального греческого «Апологию Оригена» Памфила, «О началах» Оригена и «Церковную историю» Евсевия Кесарийского. Перевод предлагаемого трактата Оригена, выполненный Руфином, представляет собой, собственно, единственную его полную версию, однако, по общему мнению, сложившемуся еще при жизни Руфина, в стремлении «улучшить» текст Оригена, приблизив его к догматическим тенденциям своего времени, переводчик тем самым исказил наиболее неортодоксальные идеи этого трактата.

широкую цель — он желает быть скорее отцом слова, а не просто переводчиком. И вот мы продолжаем дело, которое было начато и испытано им. Причем мы не можем, подобно ему, с таким же выдающимся красноречием выразить в изящной форме слова столь великого мужа. Поэтому я и опасаюсь, чтобы через мое искусство этот муж, которого он справедливо выставляет вторым после апостолов церковным учителем знания и мудрости, не показался гораздо низшим, по скудости моего слова. Я нередко думал об этом, а потому молчал и не соглашался на частые просьбы о переводе со стороны братьев. Но твоя настойчивость, вернейший брат Макарий, так велика, что ей не может противиться даже моя неопытность. Итак, чтобы не слышать более твоих настоятельных требований, я уступил, но совершенно вопреки своему желанию, и при этом поставил себе за правило: в переводе следовать, насколько возможно, способу своих предшественников и преимущественно способу того мужа, о котором я упомянул выше. Он перевел на латинский язык более семидесяти сочинений Оригена, которые он назвал беседами, и несколько из тех томов, которые были написаны на Апостол. В этих переводах — хотя в греческом тексте есть некоторые соблазнительные места — он все так исправил, сгладил при переводе, что латинский читатель не найдет в них ничего такого, что было бы не согласно с нашею верою. Ему-то следуем, по возможности, и мы, впрочем, не в отношении к качествам красноречия, но только в правилах перевода: именно мы наблюдаем, чтобы не переводить того, что есть в книгах Оригена несогласного и противоречащего этим же самым книгам. А почему в них встречается подобное несогласие, мы выяснили тебе полнее в Апологии, написанной Памфилом в защиту Оригена, — именно в том коротеньком приложении, где, думаю, мы очевидными доводами доказали, что книги Оригена в очень многих местах испорчены еретиками и злонамеренны-

ми людьми, в особенности же то сочинение, которое ты теперь просишь меня перевести, то есть сочинение «О началах», или «О начальствах». В самом деле, это сочинение по местам очень темно и очень трудно. В нем Ориген рассуждает о таких предметах, относительно которых философы ничего не могли найти в продолжение всей своей жизни; а этот наш философ, насколько мог, сделал то, что веру в Творца и познание тварей, обращенные философами к нечестию, обратил к благочестию. Итак, когда мы находили в его книгах что-либо противное тому, что в других местах им самим было благочестиво определено о Троице, мы это место, как искаженное и подложное, или пропускали, или же излагали сообразно с тем правилом, какое сам он часто утверждает в своих сочинениях. А в том случае, когда он обращается с речью как бы к опытным и знающим людям и при этом излагает свои мысли кратко, а следовательно, и темно, мы для большего уяснения подобных мест старались об их истолковании и добавляли в них то, что по тому же самому вопросу читали в более ясной форме в других его книгах. Однако при этом мы ничего своего не сказали, но только к его же собственным словам присоединили то, что сказано им в других местах. Все это я высказал в предисловии для того, чтобы клеветники не вздумали снова найти повод к обвинению. Впрочем, впоследствии будет видно, что делают нечестивые и сварливые люди. Между прочим, настоящий столь великий труд — конечно, под тем условием, если по вашим молитвам будет Божья помощь, — предпринят нами вовсе не с тою целью, чтобы заградить уста клеветникам — это даже невозможно, хотя, может быть, Бог это и сделает, — но для того, чтобы желающим дать пособие к усовершенствованию в познании вещей. Всякого, кто будет списывать или читать книги, пред лицом Бога Отца, Сына и Духа Святого заклинаю и умоляю верою в грядущее царство, а также тайною воскресения из мертвых,

вечным огнем, уготованным дьяволу и ангелам его (да не наследует он навеки то место, где плач и скрежет зубов и где огнь их не угасает и червь их не умирает), заклинаю и умоляю: пусть он ничего не прибавляет к этому писанию, пусть он ничего не убавляет, не вносит и не переменяет в нем, но пусть сверяет с теми экземплярами, откуда будет списывать, пусть буквально исправляет и сличает его и не имеет кодекса неисправленного или несверенного. Иначе неисправность кодекса, при трудности его понимания, послужит для читателей причиною еще больших неясностей.

# КНИГА ПЕРВАЯ

1. (*Евсевий*[1] *«Против Маркелла»: «Все, верующие тому, что благодать и истина произошли через Иисуса Христа и что Христос есть истина, по Его словам: „Аз есмь истина...“».*) Все те, которые веруют и уверены в том, что благодать и истина произошли через Иисуса Христа, и знают, что Христос есть истина, по Его собственным словам: «Аз есмь истина» (Иоан. 14, 6), почерпают знание, призывающее людей к доброй и блаженной жизни, не из какого-либо иного источника, но из слов и учения Христа. Под словами же Христа мы разумеем не те только, которые Он возвестил, сделавшись человеком и принявши плоть: ведь и прежде Христос, Божье Слово, был в Моисее и пророках, и без Слова Божьего как они могли пророчествовать о Христе? Для подтверждения этого положения нетрудно было бы доказать на основании Божественных Писаний, что и Моисей, и про-

---

[1] Евсевий Кесарийский — епископ, знаменитый христианский греческий автор второй половины III — начала IV вв., оставивший многочисленные труды, наиболее известным из которых является «Церковная история». Вместе со своим близким соратником Памфилом выпускает в 308–309 гг. «Апологию Оригена», которая в дальнейшем вошла в историю как «Апология» Памфила. Текст «Апологии», из которой в данном издании приводится параллельный фрагмент в п. 4, гл. 8, кн. 1, сохранился частично. Полагают, что некоторые пассажи «Апологии» Евсевий воспроизводит в своем сочинении «Против Маркелла», отрывки которого также включены в данное издание «О началах» и воспроизводят подборку фрагментов из первого русского издания Казанской Духовной академии.

роки всё, что говорили и делали, делали по вдохновлению от Духа Христова, если бы только нас не стесняла задача писать настоящее сочинение со всевозможною краткостью. Поэтому, думаю, нам достаточно в данном случае воспользоваться одним свидетельством ап. Павла из послания, написанного им к евреям, в котором он говорит так: «Верою Моисей, пришедши в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой и лучше захотел страдать с народом Божьим, нежели иметь временное, греховное наслаждение, и поношение Христово почел бо́льшим для себя богатством, нежели египетские сокровища, ибо он взирал на воздаяние» (Евр. 11, 24—26). Точно так же и после вознесения Своего на небеса Христос говорил о Своих апостолах; это показывает ап. Павел следующим образом: «Вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне» (2 Кор. 13, 3).

2. Так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и в величайшем, т. е. в вопросах или о Боге, или о Господе Иисусе Христе, или о Святом Духе, и не только об этих (существах), но и о прочих тварях, т. е. или о господствах, или о святых силах, то по этой причине, кажется, необходимо сначала установить точную границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать и о прочем. Правда, у греков и варваров многие обещали истину; но мы после того, как уверовали, что Христос есть Сын Божий, и убедившись, что от Него нам до́лжно научиться истине, перестали искать ее у всех их, так как они содержат истину вместе с ложными мнениями. Правда также, что есть много и таких людей, которые присваивают себе знание христианской истины, и некоторые из них мыслят не согласно со своими предшественниками; но мы должны хранить церковное учение, переданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в церквах даже

доселе: только той истине до́лжно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания.

3. При этом до́лжно знать и то, что святые апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщили для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании божественного знания; причем основание своего учения в данном случае они предоставили находить тем, которые могли заслужить высшие дары Духа, и особенно тем, которые сподобились получить от самого Святого Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же предметах апостолы только сказали, что они есть, но как или почему — умолчали, конечно, с той целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плоды своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа преемников, те из них, которые сделаются достойными и способными к восприятию истины.

4. Апостольское же учение, ясно переданное, сводится к следующим положениям. Во-первых, что един Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие. Бог — от первого творения и создания мира, Бог всех праведников: Адама, Авеля, Сифа, Эноса, Эноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцати патриархов, Моисея и пророков; и что этот Бог в последние дни согласно с тем, как прежде обещал через Своих пророков, послал Господа нашего Иисуса Христа для призвания сперва Израиля, а потом и язычников, после измены народа израильского. Этот Бог, праведный и благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелие; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового Заветов. Потом (церковное предание учит), что сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо «все через Него начало быть» (Иоан. 1, 3);

но в последнее время, смирив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, т. е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святого Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения обращался со Своими учениками и вознесся. Далее апостолы передали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух. При этом нельзя ясно усмотреть, рожден или не рожден Святой Дух? До́лжно ли считать Его Сыном или нет? И эти вопросы нужно исследовать уже по мере сил на основании Св. Писания и решать посредством осторожного изыскания. Впрочем, именно этот Дух вдохновлял каждого из святых, как апостолов, так и пророков; один и тот же, а не различный Дух был и в древних, и в тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово. Об этом с полною ясностью проповедуется в церквах.

5. После этого (церковное предание учит), что душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам: она или получит наследие вечной жизни и блаженства, если этому помогут дела ее, или же будет предана вечному огню и наказаниям, если в это повергнет ее виновность в преступлениях. Церковное предание также учит, что наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, восстанет в нетлении и, сеемое в уничижении, восстанет в славе (1 Кор. 15, 42–43). В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободою решения и воли и должна выдержать борьбу против дьявола и ангелов его и противных сил, потому что они стараются обременить ее грехами, а мы, если живем правильно и благоразумно, стараемся освобо-

диться от такого бремени. Отсюда и вытекает такое понимание, что мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию. Конечно, даже в том случае, если мы обладаем свободой, некоторые силы имеют, может быть, возможность побуждать нас к греху, а другие — помогать ко спасению; но все же мы не принуждаемся с необходимостью к тому, чтобы поступать хорошо или худо, как это думают те, которые течение и движения звезд считают причиной человеческих дел — не только тех, какие совершаются помимо свободы воли, но и тех, какие находятся в нашей власти. Но в церковном предании не указано ясно относительно души, происходит ли она из семени, так что сущность или субстанция ее содержится в самых телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало, и это самое начало — рожденное или не рожденное, или, может быть, душа вселяется в тело извне?

6. О дьяволе и ангелах его и о противных силах церковное предание учит, что они во всяком случае существуют; но каковы они или как существуют — этого предание не излагает в достаточной степени ясно. Однако весьма многие держатся того мнения, что этот дьявол был прежде ангелом и, сделавшись отступником, убедил уклониться вместе с собою многих других ангелов, которые и теперь еще называются ангелами его.

7. Кроме того, в церковном предании содержится еще то, что этот мир сотворен и начал существовать с известного времени и, по причине своей порчи, должен быть спасен. Но что было прежде этого мира или что будет после него — это для многих остается неизвестным, потому что в церковном учении не говорится об этом ясно.

8. Затем, церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо опи-

санное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных знаний. Вся церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания. Название же бестелесного не известно и не упоминается не только у многих других (писателей), но и в наших Писаниях. Если же кто укажет нам в таком случае на книжку, называемую «Учение Петра», где Спаситель, кажется, говорит ученикам: «Я — не демон бестелесный», — то, во-первых, мы должны ответить ему, что эта книга не принадлежит к числу церковных книг, и потом показать, что это писание не принадлежит ни Петру, ни какому-нибудь другому боговдохновенному писателю. Но если даже и это оставить в стороне, все равно слово (асоматон) в «Учении Петра» имеет не тот смысл, какой соединяют с ним греки и язычники при своих философских рассуждениях о бестелесной природе. В этой книжке демон назван бестелесным в том смысле, что свойство и вид демонского тела, каково бы ни было это свойство, не похоже на это грубейшее и видимое тело, и, конечно, это название до́лжно понимать сообразно с мыслью того, кто составил это сочинение, а именно: Он (Спаситель) имеет не такое тело, какое имеют демоны, т. е. не такое, которое по природе тонко и легко как воздух и потому многими или считается, или называется бестелесным, но имеет тело плотное и осязаемое. Действительно, простые и неопытные люди все такое и называют обыкновенно бестелесным; так, кто-нибудь может назвать бестелесным, например, этот воздух, которым мы пользуемся, потому что он не есть такое тело, которое можно схватить и держать, и не обладает упругостью.

9. Однако мы поищем, нет ли в Св. Писании под другим именем того самого понятия, какое греческие философы обо-

значают словом (асоматон). До́лжно также рассмотреть, как нужно мыслить Бога: телесным ли и имеющим некоторую форму или же с иной природой, сравнительно с телом, потому что это не обозначено ясно в нашем учении. То же самое до́лжно исследовать и о Христе, и о Святом Духе, а также и о всякой душе, и тем более о всяком разумном существе.

10. В церковном учении содержится еще то, что существуют некоторые ангелы Божьи и добрые силы, которые служат Богу при устроении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют — это не обозначается с достаточною ясностью. О солнце же, луне и звездах не передано ясно, одушевлены ли они или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое, тому по заповеди «Просветите себе свет ведения» (Осия 10, 12) до́лжно воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и, как мы сказали, образовать единый организм из примеров и положений, какие он или найдет в Св. Писании, или получит путем правильного умозаключения.

## Глава первая

## О БОГЕ

1. Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело, и притом даже на основании наших Писаний. В самом деле, они находят у Моисея слова: «Бог наш огнь поядающий есть», а также и в Евангелии от Иоанна: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Втор. 4, 24; Иоан. 4, 24); огонь же и дух, по их пониманию, есть не что иное, как тело. Но я хочу спросить их, что скажут они о словах Писания, которые гласят, что Бог

есть свет, как это говорит в своем послании Иоанн: «Бог свет есть, и тьма не объяла Его» (Иоан. 1, 5)? Конечно, Он есть тот свет, Который просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину, как говорится в псалме 35: «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 35, 10). Но что иное нужно разуметь под светом Божьим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божью, через просвещение от которой человек познает как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина? Таков смысл слов: «Во свете Твоем мы видим свет»; а именно: в Слове и Премудрости Твоей, Которая есть Сын Твой, — в Тебе Самом мы увидим Отца. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что Он называется светом? И какой, хотя бы поверхностный, смысл получится в том случае, если будет признано, что от этого телесного света кто-нибудь получает причину знания и находит разумение истины?

2. Итак, если признать справедливым это наше утверждение, которое доказывается самым понятием о природе света, и согласиться с тем, что при таком понимании света нельзя считать Бога телом, то подобное рассуждение можно будет применить и к наименованию Бога огнем поядающим. В самом деле, что же будет поядать Бог как огонь? Ужели кто-нибудь будет думать, что Он поядает телесную материю, например дерево, сено, солому? И что достойного божественной славы в той мысли, что Бог есть огонь, поядающий вещи такого рода? Правда, мы признаем, что Бог действительно поядает и истребляет, но истребляет злые помыслы умов, истребляет постыдные дела, истребляет греховные пожелания в том случае, когда вселяется в умы верующих и когда души, делающиеся восприимчивыми к Его Слову и Премудрости, по уничтожении в них всех пороков и страстей, делает чистым и достойным Себя храмом Своим, обитая в них вместе с Сыном Своим, как об этом сказа-

но (в Писании): Я и Отец «приидем к нему и обитель у него сотворим» (Иоан. 14, 23). Тем же, которые считают Бога телом на основании слов «Бог есть дух» (Иоан. 4, 24), по моему мнению, нужно ответить так. В Св. Писании слово «дух» употребляется обыкновенно тогда, когда нужно бывает обозначить что-нибудь противоположное настоящему грубому и плотному телу. Так, например, в Писании говорится: «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Здесь, без сомнения, выражением «буква» Писание обозначает телесное, а словом «дух» — умственное, что иначе мы называем духовным. Ведь и апостол говорит: «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 15—17). Действительно, пока кто-либо не обратится к духовному пониманию, на сердце его лежит покрывало, каковым покрывалом, т. е. грубым пониманием, и закрывается самое Писание. Такое же покрывало и лежало на лице Моисея, когда он говорил к народу (Исх. 34, 36), или, что то же, когда закон читался для народа. Если же мы обратимся к Господу, у Которого есть слово Божье и у Которого Дух Святой открывает духовное знание, то тогда покрывало снимется, тогда с открытым лицом мы будем созерцать в Писании славу Божью.

3. Правда, в Святом Духе участвуют многие святые; но на этом основании не до́лжно считать Святого Духа каким-то телом, в котором, по разделении его на телесные части, будто бы участвует каждый из святых. Святой Дух есть, конечно, освящающая сила; в ней, как говорят, имеют участие все, заслужившие освящения благодатью Его. Впрочем, чтобы легче было понять то, что мы говорим, возьмем пример хотя бы из области вещей совершенно иного порядка. Так, многие люди принимают участие в медицинской науке или

в медицинском искусстве. Неужели должно думать так, что все участвующие в медицине, расположившись посреди какого-то тела, называемого медициной, разбирают себе его части и таким образом принимают участие в ней? Не лучше ли понимать это участие в том смысле, что каждый, по приготовлении и образовании своего ума, постигает самый смысл этого искусства и науки? Впрочем, этот пример медицины не до́лжно считать совершенным подобием и точным сравнением по отношению к Святому Духу; этот пример доказывает только, что то, в чем многие участвуют, не должно считать непременно телом. Святой Дух неизмеримо отличается от медицины и по существу, и по учению: помимо того, что Святой Дух есть духовная сущность, Он и существует-то, и пребывает в собственном смысле этого слова; ничего же подобного не представляет из себя медицина.

4. Но перейдем к самому евангельскому изречению, в котором написано, что дух есть Бог (Иоан. 4, 24), и покажем, как следует понимать его в приложении к тому, что сказано выше. При этом нам следует задаться вопросом: когда же, собственно, сказал это выражение наш Спаситель, а также кому и при рассуждении о каком вопросе? Мы находим, без сомнения, что Он сказал это во время разговора с женщиной самарянкой, которая, согласно с общим мнением самарян, думала, что Богу до́лжно поклоняться на горе Гаризим. Самарянка, принимая Бога за иудея, спрашивала у Него, до́лжно ли поклоняться Богу в Иерусалиме или же на этой горе, и говорила так: «Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где до́лжно поклоняться, находится в Иерусалиме» (Иоан. 4, 20). Итак, по поводу подобного мнения самарянки, которая думала, что, вследствие преимущества телесных мест, или иудеи в Иерусалиме, или самаряне на горе Гаризим не совсем правильно и законно

поклонялись Богу, Спаситель и ответил, что желающий следовать Господу должен оставить предрассудок относительно преимущества мест, и в данном случае говорит так: «настанет время, когда не на горе сей и не в Иерусалиме будете кланяться Отцу; Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. 4, 23—24). И как последовательно Он соединил истину с духом: в отличие от тел Он назвал дух, а в отличие от тени или образа — истину. В самом деле, те, которые поклонялись Богу в Иерусалиме, служили, собственно, тени или образу и, следовательно, почитали Бога не истиною и не духом. Точно так же почитали Бога и те, которые поклонялись на горе Гаризим.

5. Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой коротенькой свечи, или бы этому самому человеку, острота зрения которого не может воспринимать света более, чем сказали мы выше, мы захотели бы дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако, стремясь к бестелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-нибудь искре или свече, и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными, т. е. бестелесными существами какое же существо столь невыразимо и несравнимо превос-

ходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум.

6. Для более очевидного выяснения дела не излишне, кажется, воспользоваться еще и другим сравнением. Наши глаза не могут созерцать самую природу света, т. е. субстанцию солнца; но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна или в какие-нибудь другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик самый жар и самый источник телесного света. Точно так же и дела Божественного промышления, и искусство устроения вселенной суть как бы некоторые лучи Божественной природы в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не до́лжно считать каким-то телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой, не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — (монас) и, так сказать, (энас). Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум. Но ум, чтобы двигаться или действовать, не нуждается ни в вещественном месте, ни в чувственной величине, ни в телесной форме или цвете, ни в чем прочем, что свойственно телу или материи. Поэтому Бог, как простая природа или всецелый ум, в своем движении и действии не может иметь никакой постепенности или замедления. Иначе сложностью этого рода до некоторой степени ограничивалась и нарушалась бы простота Божественной природы. Между тем то, что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что, будучи чуждо всякой телесной сложности, должно состоять, так сказать, из одного только вида божественности, не может быть многим, не единым. А что

ум для движения сообразно с своей природой не нуждается в месте, это с несомненностью показывает наблюдение над нашим умом. В самом деле, если ум находится в нормальном состоянии и не испытывает какого-нибудь притупления по какой-либо причине, то различие мест нисколько не будет препятствовать ему в его деятельности, и, с другой стороны, от качества мест он не приобретает какого-либо умножения или приращения своей деятельности. Правда, кто-нибудь возразит, что, например, у людей, которые плывут на корабле и подвергаются качке от морских волн, ум работает несколько хуже сравнительно с тем, как он обыкновенно работает на суше. Но в данном случае до́лжно думать, что ум подвергается этому (изменению) не вследствие различия мест, но вследствие возмущения и смятения тела, с которым соединен ум. Человеческое тело на море действует, по-видимому, как бы против своей природы и по этой причине, при некоторой как бы неуравновешенности своей, беспорядочно и соответственно своему состоянию воспринимает побуждения ума и плохо повинуется ударам его острия. То же самое бывает с людьми и на земле, например с теми, которые больны лихорадкой. Если у них ум вследствие лихорадки не выполняет своего дела, то виною этого нужно считать не место, но болезнь тела: тело, потрясенное и возмущенное лихорадкой, совсем не выполняет обычных обязанностей по отношению к уму в известных и естественных явлениях, потому что мы, люди, суть животные, составленные из взаимодействия тела и души, и (только) таким образом мы имеем возможность обитать на земле. Бога же, Который служит началом всего, не до́лжно считать сложным; иначе окажется, что элементы, из которых слагается все то, что называется сложным, существовали раньше самого начала. Но ум для своего действия или движения не нуждается и в телесной величине подобно тому, как (нуждается в ней, например) глаз, расши-

ряющийся при рассматривании очень больших тел и суживающийся и сжимающийся при рассматривании тел маленьких и мелких. Ум нуждается в величине умственной, потому что он растет не телесно, но умственно. Правда, до двадцатого или тридцатого года ум увеличивается вместе с телом, однако — не телесными приращениями; но так, что, благодаря изучению и упражнению, совершенствуется восприимчивость способностей и входит в область понимания все то, что вложено в них. Таким образом, ум делается способным к большему разумению, но не вследствие увеличения в зависимости от телесных приращений, а благодаря учебным упражнениям. Впрочем, ум не может воспринимать учения тотчас после рождения или в детстве, так как сложение (телесных) членов, которыми душа пользуется как органами для своего упражнения, у ребенка еще не достигло определенной твердости и силы, так что вследствие этого ум бывает не в состоянии выдерживать напряженную деятельность и не имеет достаточно способности к восприятию учения.

7. Если же кто самый ум и душу считаем телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда — созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей бестелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в рассуждения о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать божественные догматы, которые, очевидно, бестелесны? Правда, можно думать, что как эта телесная форма и самое устройство ушей или глаз приспособлены к слушанию или зрению и как каждый из членов, устроенных Богом, по самому свойству своей формы приспособлен к выполнению своего естественного назначения, так и устройство души или ума, нужно думать, именно приспособлено к тому,

чтобы знать и мыслить о разных предметах и подчиняться жизненным побуждениям. Но я не понимаю, как может кто-нибудь описать или назвать цвет ума как именно ума, действующего умственно? Для подтверждения и уяснения того, что мы сказали об уме, или о душе, а именно о превосходстве ума над всей телесной природой, можно прибавить еще следующее. Каждому телесному чувству подлежит некоторая соответственная (ему) чувственная субстанция, на которую и простирается самое телесное чувство. Например, зрению подлежат цвета, формы, величина; слуху — слова и звуки; обонянию — запах гари, хорошие и дурные запахи; вкусу — вкусы; осязанию — все холодное и горячее, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Но для всех ясно, что чувство ума гораздо выше тех чувств, о которых мы сказали. Итак, не странно ли, что низшим чувствам подлежат субстанции, на которые простирается их деятельность, высшей же силе, т. е. чувству ума, не подлежит ничего субстанциального, но сила интеллектуальной природы составляет случайную принадлежность или следствие тел? Те, которые утверждают это, без сомнения, унижают субстанцию, которая в них самих является сравнительно лучшей. А этим наносится оскорбление и Самому Богу, Который, с их точки зрения, оказывается постижимым при помощи телесной субстанции, а следовательно, сообразно с ними и Сам есть тело, есть то, что может быть постигнуто и познано при помощи тела. Они не хотят понять, что ум до некоторой степени родственен Богу, что он служит умственным образом Его и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи.

8. Но, может быть, эти доказательства имеют мало авторитета для тех, кто познание о божественных вещах желает почерпать из Св. Писания и именно из Писания старается удостовериться, каким образом природа Бога превосходит

природу телесную. Итак, смотри, не то же ли самое говорит и апостол, когда выражается о Христе следующим образом: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Колос. 1, 15). Нельзя думать вместе с некоторыми, что будто бы природа Бога для одного видима, а для прочих невидима. Ведь апостол не сказал: «Образ Бога, невидимого для людей или для грешников», — но совершенно твердо возвещает о самой природе Бога, когда говорит: «Образ Бога невидимого». Также и Иоанн, говоря в Евангелии: «Бога не видел никто никогда» (Иоан. 1, 18), — ясно возвещает всем, кто может понимать, что нет такой природы, для которой Бог был бы видим; он не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, недоступен только зрению слабейшей твари, но — что по самой своей природе Он не может быть видим. Если ты спросишь у меня, что думаю я о Самом единородном: ужели, по моему мнению, и для Него невидима природа Божья, невидимая по самому естеству Своему, — то не считай тотчас же этой мысли нечестивою или глупою, потому что мы сейчас же укажем и основание ее.

*(Из письма Иеронима*[1] *к Паммахию: «Ибо как не прилично сказать, что Сын может видеть Отца, так нельзя думать, что Дух Святой может видеть Сына».)*

Иное дело видеть и иное — знать. Быть видимыми и видеть — свойственно телам, быть же познаваемым и познавать

[1] Иероним Евсевий Софроний Стридонский (ок. 340 — ок. 420) — крупнейший из латинских учителей Церкви, автор первого перевода на латинский язык Ветхого Завета и наиболее точной редакции Нового Завета. В полемике вокруг Оригена выступил наиболее серьезным в теоретическом отношении оппонентом неортодоксальных идей философа. Его перевод трактата «О началах», не сохранившийся целиком, фрагментарно воспроизводился им в ряде других сочинений. Главным образом это письмо к Авиту, письмо к Паммахию и письмо к Паммахию и Оксанию. Именно эти фрагменты воспроизводятся в первом русском издании трактата «О началах».

свойственно умственной природе. Итак, что свойственно телам, того не до́лжно думать ни об Отце, ни о Сыне: во взаимных отношениях Отца и Сына есть только то, что свойственно природе Божества. И наконец, Сам Спаситель в Евангелии не сказал, что никто не видит Отца, кроме Сына, ни Сына, кроме Отца, но сказал: «Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына» (Матф. 11, 27). Этим ясно указывается, что то, что в отношении к телесным существам называется: «Быть видимым и видеть», — это в отношении к Отцу и Сыну назвается: «Познавать и быть познаваемым», — конечно, силою знания, а не бренною видимостью. Итак, в отношении к бестелесной и невидимой природе нельзя говорить ни о видении, ни о видимости; поэтому-то в Евангелии и не говорится, что Отец видит Сына и Сын видит Отца, но говорится, что они знают (друг друга).

9. Кто-нибудь спросит нас, почему же сказано: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»? (Матф. 5, 8). Но это изречение, как я думаю, еще больше подтверждает нашу мысль: ибо что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом, как это изложили мы выше? Вообще, названия чувственных членов часто относятся к душе; отсюда видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственное силою мысли. Точно так же — слышать ушами означает чувство глубочайшего понимания. Мы говорим также, что душа может пользоваться зубами, когда вкушает и ест хлеб жизни, сходящий с неба. Говорится точно так же, что душа пользуется отправлениями и других членов, которые применяются к ее силам, как и Соломон говорит: «найдешь познание о Боге» (Притч. 2, 5). Соломон знал, что в нас есть два рода чувств: один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — бессмертный и духовный, это тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, но чистого сердца, т. е.

ума, — и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его). Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового Заветов ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, т. е. вместо познавательной силы. Поразмыслив таким образом о природе Бога — хотя и гораздо хуже, чем следовало бы, конечно, по причине недостаточности человеческого разумения, — мы теперь займемся рассмотрением того, что означает имя Христа.

## Глава вторая
## О ХРИСТЕ

1. Прежде всего нам нужно знать, что во Христе иное дело — природа Его Божества, потому что Он есть единородный Сын Божий; и иное дело — человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала до́лжно рассмотреть, что же такое единородный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так, Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь имел меня началом пути Своего прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою, я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов» (Притч. 8, 22—24). Называется Он и перворожденным — как говорит апостол, «рожденный прежде всякой твари» (Колос. 1, 15). И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божья сила и Божья премудрость» (1 Кор. 1, 24).

2. Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божьей, мы признаем Его чем-то несубстанциальным, будто мы, например, считаем Его не каким-либо разумным живым существом, но некоторою вещью, которая может делать (людей) мудрыми и сообщаться умам тех, которые делаются восприимчивыми к свойствам и к пониманию ее. Итак, если однажды принято надлежащим образом, что единородный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально, то, по моему мнению, наш разум уже не должен блуждать в догадках вроде той, не имеет ли самая, т. е. субстанция Сына, чего-либо телесного; ведь все телесное имеет или вид, или цвет, или величину, но какой же здравомыслящий человек будет искать цвет или величину размера в Премудрости как именно премудрости? Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение и нелепо, и нечестиво, в том и другом случае обнаруживается, что Бог или возвысился из состояния неспособности в состояние способности, или же, при предположении Его способности, Он медлил и откладывал родить Премудрость. Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом единородного Сына своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и духом. Итак, до́лжно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить.

В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения — и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит через Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божьих или что тоже содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения.

3. Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божьих и что Она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость предначертывает и содержит в Себе начала всей твари. Так же до́лжно понимать и наименование Премудрости Словом Божьим, а именно в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), т. е. всей твари, познание тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри Божьей Премудрости: Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа. Поэтому мне представляется правильным изречение, написанное в «Деяниях Павла»: «Сей есть Слово, существо живое». Что касается Иоанна, то он говорит еще возвышеннее и прекраснее, когда в начале своего Евангелия дает собственное определение, что Слово есть Бог. Он так говорит: «И Слово было Бог, и Слово было у Бога» (Иоан. 1, 1). Но кто при этом приписывает начало Слову Божьему, или Премудрости Божьей, тот, очевидно, простирает свое нечестие даже и на Самого нерожденного Отца, так как тогда будет отрицать ту истину, что Он всегда был Отцом и рождал Сына и имел Премудрость во все предшествующие времена или века — словом, в продолжение всего того, что может быть как бы то ни было обозначено на человеческом языке.

4. Этот Сын есть Истина и Жизнь всего существующего — и по справедливости. В самом деле, каким бы образом

могли жить все сотворенные существа, как не благодаря только Жизни? Или как стояли бы они в истине, если бы не происходили от Истины? Или как могли бы быть разумными существами, если бы прежде них не существовало Слово, или Разум? Или как мудрствовали бы, если бы не было Премудрости? Но так как некоторым тварям предстояло отпасть от жизни и причинить самим себе смерть — именно самим отпадением от жизни (ибо смерть — не что иное, как отпадение от жизни) и так как в то же время было бы, конечно, непоследовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло, то ввиду этого прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая могла бы разрушить эту будущую смерть и быть воскресением. Это воскресение и осуществилось в Господе и Спасителе нашем — именно то воскресение, которое пребывало в Самой Премудрости Божьей, и в Слове, и в Жизни. Так как далее некоторым сотворенным существам, не восхотевшим навсегда остаться непреклонными, неизменными и пребывающими с одинаковым и спокойным равновесием в одних и тех же благах, предстояло впоследствии совратиться, измениться и ниспасть из своего состояния, вследствие того, конечно, что добро присуще им не по природе, т. е. не субстанциально, но в качестве случайного свойства, то ввиду этого Слово и Премудрость Божья и сделалась путем. Премудрость потому называется путем, что она приводит к Отцу приходящих чрез Нее. Итак, что мы сказали о Премудрости Божьей — все это вполне можно применить и к наименованию Сына Божьего Жизнью, Словом, Истиною, Воскресением, потому что все эти наименования взяты от дел и сил Его, и ни в одном из этих наименований даже самая поверхностная мысль не может разуметь ничего телесного, имеющего величину, или форму, или цвет. Сыны человеческие, видимые нами, или дети других животных соответствуют семени

своих отцов или матерей, в чреве которых они образуются и питаются; от них они имеют все то, что приносят с собою при появлении на этот свет. Но сравнивать Бога Отца в рождении единородного Сына Его и в даровании Ему бытия с каким-либо родителем из числа людей или других существ и нечестиво, и беззаконно. Рождение сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли и в уме, так что человеческая мысль не может понять, каким образом нерожденный Бог делается Отцом единородного Сына. Ведь это рождение — вечное и непрерывающееся наподобие того, как сияние рождается от света. Ибо Сын не есть Сын по усыновлению извне чрез Святого Духа, но Сын по природе.

5. Однако мы должны посмотреть, каким образом сказанное подтверждается авторитетом Божественного Писания. Так, апостол Павел говорит, что единородный Сын есть образ Бога невидимого и что Он есть перворожденный прежде всякой твари (Колос. 1, 15), а в Послании к Евреям пишет, что Он «есть сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3). Также в Премудрости, называемой Соломоновой, находим следующее изображение Премудрости Божьей. Она «есть пара силы Божия и излияние Вседержителя славы чистое; сего ради ничтоже осквернено на ию нападает. Сияние бо есть света присносущнаго и зерцало непорочно Божия действия, и образ благостыни Его» (Прем. 7, 25—26). Премудрость же, повторяем, имеет свое существование не иначе, как в Том, Кто есть начало всего. От Него родилась всякая премудрость, потому что Он есть единственный Сын по природе и посему называется единородным.

6. Посмотрим, как нужно понимать также и то, что Сын называется образом Невидимого, — это для того, конечно, чтобы выяснить, в каком именно смысле Бог справедливо на-

зывается Отцом Своего Сына. И прежде всего рассмотрим, что люди обыкновенно называют образами. Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, т. е. на дереве или камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле, по моему мнению, образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божьему. Это обстоятельнее мы и рассмотрим, когда будем, с помощью Божьей, изъяснять относящееся сюда место из Книги Бытия. Второе же значение образа приложимо к Сыну Божьему, о котором теперь идет речь, — ввиду того, что Он есть невидимый образ невидимого Бога, подобно тому, как Сиф, по историческому повествованию, есть образ Адама. В самом деле, написано так: «и родил Адам Сифа, по образу своему и по подобию своему» (Быт. 5, 3). Этот образ заключает в себе (указание на) единство природы и сущности Отца и Сына. В самом деле, если все, что делает Отец, подобным же образом делает и Сын, то образ Отца в Сыне и запечатлевается именно в том, что Сын делает все так же, как Отец, от Которого Он рожден, как бы некоторое хотение Его, происходящее от мысли. И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от Него ипостась Сына. С этим, конечно, и должны согласиться прежде всего те, которые признают, что ничего нет не происшедшего, т. е. не рожденного, кроме одного Бога Отца. Впрочем, нужно остерегаться, чтобы не впасть в нелепые басни тех, которые выдумывают себе какие-то истечения и при этом божественную природу делят на части и разделяют Бога Отца в Себе Самом, тогда как даже слегка подумать

это относительно бестелесного существа не только крайне нечестиво, но и до последней степени безрассудно, во всяком случае, совершенно не согласно с разумом — мыслить деление бестелесной природы по существу. Напротив, как воля происходит от ума и при этом не отделяет от него никакой части и сама не отделяется от него, подобным же образом, нужно думать, и Отец родил Сына — этот свой образ; следовательно, как Сам Он по природе невидимый, так и образ родил невидимый. В самом деле, Сын есть Слово — и посему не до́лжно мыслить в Нем ничего чувственного. Сын есть Премудрость, а в Премудрости нельзя мыслить ничего телесного. Он есть свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир (Иоан. 1, 9), но Он не имеет, конечно, ничего общего со светом этого солнца. Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца; по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению к нам, которым Он открывает Отца, Он — образ, чрез Который мы познаем Отца, Которого не знает никто другой, кроме Сына, и знает еще тот, кому захочет открыть Его Сын. Открывает же Он Отца тогда, когда Сам служит предметом познания, потому что кто познал Его, тот познает и Отца, как об этом Он Сам говорит: «видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14, 9).

(*Из письма Иеронима к Авиту: «Сын, Который есть образ невидимого Отца, в сравнении с Отцом не есть истина; но нам, не могущим воспринимать истину всемогущего Бога, Он кажется образом истины; потому что высота и величие Вышнего познается в Сыне некоторым образом ограниченною».*)

7. Но так как мы привели изречение Павла, что Сын есть сияние славы Божьей и образ ипостаси Его, то посмотрим, какая же мысль должна вытекать из этого изречения. «Бог», по Иоанну, «есть свет» (Иоан. 1, 5). Итак, единородный

Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него неотделимо наподобие того, как сияние происходит от света. Дело же света надо понимать сообразно с вышеизложенными рассуждениями о том, в каком смысле Сын есть путь, приводящий к Отцу, в каком смысле Он есть Слово, изъясняющее и предлагающее разумной твари таинства премудрости и знания, в каком смысле Он — Истина, и Жизнь, и Воскресение. Итак, чрез сияние познается и чувствуется, что такое есть самый свет. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных (людей) представляется сравнительно удобовосприемлемым и мягким и мало-помалу как бы научает и подготовляет их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, по слову Господа: «вынь прежде бревно из глаза твоего» (Лука 6, 42), — делает их способными к восприятию славы света и становится, таким образом, как бы некоторым посредником между людьми и светом.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Бог Отец есть свет непостижимый. Христос в сравнении с Отцом есть слабое сияние, которое нам, по слабости нашей, кажется великим».)*

8. Но, по слову апостола, Он есть не только сияние Славы, но и отпечатленный образ сущности и даже ипостаси Его. Поэтому, мне кажется, не излишне обратить внимание на то, в каком смысле какая бы то ни было иная сущность и ипостась, помимо самой сущности Бога, может быть названа образом Его. Сын Божий, Который называется Словом Божьим и Его Премудростью, один только знает Отца и открывает Его тем, кому желает, т. е. тем, которые могут сделаться способными к восприятию самого Слова и Премудрости. Итак, смотри, не потому ли Он и может называться отпечатленным образом сущности и даже ипостаси Его, что Он дает возможность чрез Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами, не в том ли

смысле Он может называться отпечатленным образом сущности Божьей, что, будучи Премудростью, Он прежде всего в Самом Себе отображает все то, что желает открыть прочим и на основании чего эти последние познают и постигают Бога? И чтобы еще понятнее было, в каком смысле Спаситель есть образ сущности и ипостаси Бога, мы воспользуемся примером, который, правда, не вполне и не в собственном смысле обозначает предмет, о каком идет речь, однако, кажется, приложим при выяснении, по крайней мере, того положения, что Сын Божий, будучи образом Божьим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества. Допустим, например, что сделана статуя, которая по своей величине занимает весь круг земли и по своей громадности недоступна ничьему наблюдению; положим, что есть и другая статуя, по расположению членов и чертам лица, по виду и материалу во всем сходная с первой, но не таких громадных размеров. Тогда люди, не могущие рассматривать и созерцать первую, огромную статую, видя вторую, меньшую, могут признать, что они видели ту статую, потому что меньшая статуя вовсе не отличается от большой очертаниями членов и лица, видом и материалом.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Он приводит пример двух статуй, большей и меньшей; первая наполняет мир и, вследствие своей величины, как бы невидима, другая же доступна зрению; с первой статуей он сравнивает Отца, со второй Сына».)*

Подобным образом и Сын Божий, уничижив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается отпечатленным образом сущности Его, дабы мы, не имевшие возможности видеть славу чудного света, присущую величию Божества Его, могли бы получить доступ к созерцанию божественного света при виде сияния Его, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием. Конечно,

сравнение со статуями, заимствованное от материальных предметов, имеет приложение при объяснении того только, что Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца, вследствие сходства с делами и силою Его. Вот почему Он и говорил Своим ученикам: «видевший Меня видел Отца», «Я и Отец — одно» (Иоан. 10, 30). В этом же смысле нужно понимать также и слова: «Отец во Мне, и Я в Нем» (Иоан. 10, 38).

9. Теперь посмотрим и то, как нужно понимать слова Премудрости Соломона, который так говорит о Премудрости: «Она есть пар силы Божия, и излияние Вседержителя славы чистое, и сияние света присносущного, и зерцало непорочно Божия действия, или силы, и образ благостыни Его» (Прем. 7, 25—26). По изображению Соломона, Премудрости Божьей присуще в частичном виде все то, что, по его определению, принадлежит Богу. А он упоминает о силе Божьей, о славе, вечном свете, действии и благости. Он называет Премудрость паром, но не славы Всемогущего, и не вечного света, и не действия Отца, и не благости Его, потому что неприлично было приписать пар чему-нибудь из всего этого, а вполне верно говорить, что Премудрость есть пар силы Божьей. Итак, нужно представить себе ту силу Божью, которая составляет основу деятельности Бога, при помощи которой Он устраивает, содержит и управляет всем видимым и невидимым; это — та сила, которой достаточно для всех существ, о которых промышляет Бог и к которым ко всем Он близок, как к одному. Именно от всей этой безмерно великой силы (происходит) испарение и, так сказать, мощь, сама имеющая свою собственную ипостась. Хотя эта мощь происходит от самой силы, как хотение от мысли, однако и самое хотение Божье становится тоже силою Божьей. Таким образом, происходит другая сила, существующая

в своей особенности, или, по выражению Писания, некоторое испарение первой, нерожденной силы Божьей, от нее получающее свое бытие, — и нет времени, когда ее не было бы. В самом деле, если бы кто захотел сказать, что сначала она не существовала, а потом получила бытие, то пусть скажет причину, почему Отец, давший ей существование, не сделал этого прежде? Если он укажет какое-нибудь начало, когда это испарение произошло от силы Божьей, то мы снова спросим, почему же оно не произошло прежде этого, указанного им начала; и так, постоянно спрашивая о предшествующем и простирая вопросы дальше и дальше, мы придем, наконец, к такой мысли: так как Бог всегда мог и хотел, то никогда не должно было и не могло даже существовать никакой причины тому, чтобы Бог не имел всегда того блага, которого Он хотел. Отсюда ясно, что этот пар силы Божьей, не имеющий никакого начала, помимо Самого Бога, существовал всегда, и (для него) не могло быть никакого другого начала, кроме Самого Бога, от Которого он и существует, и рождается. Согласно же апостолу, который говорит, что «Христос есть Божия сила» (1 Кор. 1, 25), этот пар нужно признать не только паром силы Божьей, но и силою от силы.

10. Рассмотрим еще слова «излияние славы Вседержителя чистейшее» и, прежде всего, подумаем о том, что такое слава всемогущего Бога, а потом также размыслим и относительно того, что же такое излияние ее. Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть, и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было со-

творено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это, в свою очередь, значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь было достойно Бога, но получил это только потом путем некоторого усовершенствования? Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, чрез что Он называется всемогущим, и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его как царя или главы.

*(Из письма императора Юстиниана[1] к патриарху Константинопольскому Мине: «Разве нелепо то положение, что Бог (сначала) не имел чего-нибудь такого, что свойственно Ему и что стал Он иметь только впоследствии? Так как нет времени, когда Он не был бы Вседержителем, то, следовательно, всегда должно было существовать и то, чрез что Он есть Вседержитель, и всегда было подчинено Ему все, состоящее под Его владычеством».)*

Впрочем, полнее мы будем рассуждать об этом в своем месте, когда будем вести речь о творениях Божьих; теперь же я счи-

---

[1] Юстиниан Великий — император Восточной Римской империи в 527–565 гг., известен мерами, принятыми против античной языческой культуры в пользу христианства. Письмо Юстиниана против Оригена послужило одним из оснований осуждения философа на Константинопольском соборе 543 г. и Пятом Вселенском соборе. Процитированные там фрагменты считаются наиболее соответствующими оригинальному авторскому тексту Оригена, т. к., в отличие от богословских оппонентов Оригена, Юстиниан стремился подчеркнуть «языческие» тенденции в теологии трактата.

таю необходимым коснуться только вкратце этого вопроса по поводу того, что у нас идет теперь речь о Премудрости, именно о том, в каком смысле Премудрость есть чистейшее излияние славы Вседержителя, то кому-нибудь может показаться, что наименование Всемогущего в Боге первоначальнее рождения Премудрости, благодаря которому (рождению) Он называется Отцом. Но тот, кто думает так, пусть послушает, что возвещает Писание, когда говорит с совершеннейшей ясностью: «Все соделал ты премудро» (Пс. 103, 24), пусть научится также из Евангелия, где говорится, что «все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Иоан. 1, 3); из этого он поймет, что наименование Всемогущего в Боге не может быть древнее наименования Отца, ибо Отец всемогущ чрез Сына. Но так как он упомянул о славе Всемогущего, а истечением этой славы служит Премудрость, то этим и дается понять, что Премудрость имеет участие в славе всемогущества, за которую Бог называется Вседержителем. Действительно, чрез Премудрость, которая есть Христос, Бог владычествует над всем, и не только по авторитету властителя, но и через добровольное повиновение подчиненных. А чтобы ты знал, что всемогущество Отца и Сына одно и то же, как один и тот же с Отцом (Сын) — Бог и Господь, ты послушай, что говорит Иоанн в Апокалипсисе: это «говорит Господь, который есть, и был, и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8). Но кто этот грядущий, как не Христос? И как никто не должен соблазняться при мысли, что Спаситель есть Бог подобно Отцу, Который есть Бог; точно так же никто не должен соблазняться и в том случае, когда Сын Божий называется Вседержителем подобно Отцу, Который точно так же называется Вседержителем. Таким образом окажется истинным то, что Сам (Христос) говорит, обращаясь к Отцу: «Все Мое Твое, и все Твое Мое; и Я прославился в них» (Иоан. 17, 10). Если же все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну и если в числе этого «всего» находится и Отчее всемогущество, то, без сомнения,

и единородный Сын должен быть всемогущим, дабы все, что имеет Отец, имел и Сын. И Я, говорит, «прославился в них». Ибо «дабы пред именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних; и всякий язык исповедовал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2, 10—11). Итак, эта Премудрость, прославленная как излияние всемогущества или славы, есть чистое и светлое излияние славы Бога как всемогущего. Для лучшего же уразумения того, что такое слава всемогущества, прибавил еще следующее (соображение). Бог Отец всемогущ, потому что он содержит в Своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды и все, что на них. Но над всем этим Он владычествует чрез слово Свое, так как «пред именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних». Если же всякое колено преклоняется пред Иисусом, то, без сомнения, все подчинено Иисусу, и Сам Он владычествует над всем, и чрез Него уже все подчинено Отцу — именно подчинено все чрез Премудрость, т. е. словом и разумом, а не насилием и принуждением. Таким образом, слава Иисуса заключается в том, что Он всем обладает, и эта слава есть чистейшая и светлейшая слава всемогущества; потому что все подчинено (Ему) разумом и премудростью, а не силою и принуждением. Причем эта слава правильно называется чистейшею и светлейшею славою премудрости, в отличие от славы, именуемой так не в собственном смысле и не по достоинству. Правда, всякое изменяемое существо тоже прославляется делами справедливости и мудрости, но слава его не может быть истинною и светлейшею, потому что правда или мудрость составляют в нем случайное свойство, а все случайное может прекратиться. Премудрость же Божья, которая есть единородный Сын Божий, во всех отношениях несокрушима и неизменна; всякое добро пребывает в Ней субстанциально и измениться или извратиться, конечно, не может; поэтому слава Ее и называется чистою и истинною.

11. В-третьих, Премудрость называется сиянием вечного света. Значение этого наименования мы изложили выше, когда привели сравнение солнца и сияния его лучей и, по мере сил наших, показали, как нужно понимать это (сравнение). Ввиду этого здесь мы добавим только одно. Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и никогда не может перестать быть тем, что оно есть. Это именно и указывается у Иоанна, когда он говорит: «Бог свет есть» (Иоан. 1, 5). Премудрость же Божья есть сияние этого света, не просто света, но света бесконечного. Следовательно, Она точно так же есть сияние вечное и сияние вечности. Если же это так, то отсюда, в свою очередь, ясно, что ипостась Сына происходит от Самого Отца, но не во времени, не от какого-либо иного начала, а именно от Самого Бога, как это мы и сказали.

12. Премудрость называется также чистым зеркалом действия Божья. Но сначала нужно определить, что такое действие силы Божьей? Это, так сказать, некоторая мощь, посредством которой действует Отец, — или в том случае, когда творит, или когда промышляет, или когда судит, или же когда все располагает и распределяет в свое время. Итак, подобно тому, как изображение человека, смотрящего в зеркало, с полнейшею точностью отражает все движения и действия, производимые этим человеком, подобно этому и Премудрость желает дать о Себе именно такое понятие, когда называет Себя чистым зеркалом действия и силы Отца. В этом смысле и Господь Иисус Христос, Который есть Премудрость Божья, возвещает Сам о Себе: дела, которые творит Отец, «то и Сын творит также» (Иоан. 5, 19). И еще говорит: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Там же). Итак, Сын совершенно ничем не обособляется и не отличается от Отца, и дело Сына не есть иное, нежели дело Отца, но у Них, так сказать, одно

и то же движение во всем. Вот почему Премудрость и назвала Себя чистым зеркалом: это затем, чтобы устранить таким образом всякую мысль о неподобии Сына с Отцом. Впрочем, некоторые указывают на пример ученика, уподобляющегося и подражающего учителю, и говорят, что таким же образом и Сын осуществляет в телесной материи то, что сначала было образовано Отцом в духовных сущностях. Но, спрашивается, будет ли это согласно с Евангелием, где говорится, что Сын делает не подобное, но то же самое подобным образом?

13. Остается рассмотреть еще, что такое образ благости Его. В этом наименовании, я думаю, можно разуметь то же самое, что сказали мы выше относительно образа, отражающегося в зеркале. Первоначальная благость есть, без сомнения, та, от которой родился Сын. Но Он во всем есть образ Отца; следовательно, по справедливости должен быть назван и образом благости Его. Действительно, в Сыне пребывает не иная какая-нибудь вторая благость, помимо той, которая существует в Отце. Посему Сам Спаситель правильно говорит в Евангелии: «Никто не благ, как только один Бог» (Марк 10, 18, Лука 18, 19). Это значит, что в Сыне — не иная благость, но та же самая, которая и в Отце; следовательно, Сын правильно называется образом этой благости, потому что Он происходит не отъинуду (aliunde), а именно от этой первоначальной благости; и в Сыне благость не иная, чем в Отце, и нет никакого несходства или расстояния между благостью в Отце и в Сыне.

*(Из письма Юстиниана: «Итак, я думаю, что и о Спасителе прекрасно можно сказать, что Он есть образ благости Божьей, но не само благо. Может быть, и Сын благ, но не просто благ. Сын есть образ Бога невидимого, и потому Он — Бог, но не тот Бог, о Котором Сам Христос говорит: „да знают Тебя, единого истинного Бога“. Точно так же (Сын) есть образ благости, но благо не неизменно, как Отец».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Бога Отца всемогущего (Ориген) называет благим и (Богом) совершенной благости. Сын же, по его мнению, не благ, но есть только некоторое веяние и образ благости, так что Он не может называться благим безусловно, но с приложением: пастырь благий».)*

Вот почему не до́лжно усматривать никакого богохульства в словах: «Никто не благ, как только один Бог». Этими словами вовсе не отрицается благость Христа или Святого Духа. Они означают только то, что первоначальную благость, как сказали мы выше, до́лжно мыслить в Боге Отце и что Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя, без сомнения, заимствуют природу благости, присущей тому источнику, из которого рожден Сын и исходит Святой Дух. Если же в Писании называется благом что-нибудь другое, например ангел, человек, раб, сокровище, доброе сердце, хорошее дерево, то все эти предметы называются благими не в собственном смысле, так как они содержат в себе благость случайную, а не субстанциальную. Что касается всех других наименований Сына Божьего, каковы, например, свет истинный, жертва, правда, освящение, искупление и другие, то собрать их всех вместе, а равным образом объяснить, почему Он называется каждым из этих имен, это дело, конечно, трудное и требует особого сочинения и времени. Вот почему, довольствуясь только тем, что мы обсудили выше, обратимся далее к последующим рассуждениям.

## Глава третья

## О СВЯТОМ ДУХЕ

1. Теперь следует рассмотреть, по возможности кратко, учение о Святом Духе. Все, каким бы то ни было образом признающие промысл, исповедуют, что существует нерожденный Бог,

сотворивший и устроивший все; все они признают Его родителем вселенной. Не одни мы проповедуем о том, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам это учение представляется довольно удивительным и невероятным, но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Божьим. Мы же, по вере в наше учение, которое считаем боговдохновенным, полагаем, что возвышеннейшее и божественнейшее учение о Сыне Божьем можно изложить и ввести в сознание людей не иначе, как только посредством Писания, вдохновленного Святым Духом, а именно — Евангелия и апостола, а также закона и пророков, как в этом удостоверил и Сам Христос. Что же касается ипостаси Святого Духа, то относительно ее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа. Хотя, конечно, и о Боге Отце никто не в состоянии высказать (полной истины), но о Нем, по крайней мере, можно получить некоторое понятие чрез посредство видимых тварей и на основании того, что естественным путем познает человеческий ум; сверх того, это понятие можно подтвердить и Священным Писанием. Правда также, что и Сына никто не знает, кроме Отца, но однако человеческий разум из Священного Писания научается, как должно думать о Нем, — и не только из Нового, но и из Ветхого Завета, именно чрез деяния святых, которые служат прообразами Христа; при посредстве этих деяний можно усмотреть или божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им.

2. Но о существовании Святого Духа учат нас многие Писания. Давид в 50-м псалме говорит: «и Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50, 13). И в Книге Даниила говорится: «в тебе Дух Святого Бога» (Дан. 4, 6). В Новом же Завете подобных свидетельств еще больше, из них мы научаются

емся, что Святой Дух сошел на Христа и что Господь после воскресения дунул на апостолов, говоря: «Примите Духа Святого» (Иоан. 20, 22). Ангел говорит Марии: «Дух Святый найдет на тебя» (Лука 1, 35). Павел говорит: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). По деяниям апостольским Святой Дух давался в крещении через возложение рук апостольских (Деян. 8, 18). Из всех этих свидетельств мы научаемся, что существо Святого Духа обладает таким достоинством и властью, что и спасительное крещение может совершаться не иначе, как властью всех (лиц) высочайшей Троицы, т. е. не иначе, как через совместное упоминание Отца, и Сына, и Святого Духа и через соединение с нерожденным Богом Отцом и единородным Его Сыном также и имени Святого Духа. И кто не изумится величию Святого Духа, когда услышит, что сказавший слово на Сына Человеческого может надеяться на прощение, а изрекающий хулу на Святого Духа не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем?

3. Все сотворено Богом, и нет твари, которая не от Него получила бы свое бытие. (*Сравни у Юстиниана: «Итак, что все существующее, кроме Отца и Бога, сотворено, в этом мы убеждаемся из того же умозаключения». Также у Иеронима в его письме к Авиту: «По его словам, он не знает, сотворен ли Дух или не сотворен. Но ниже он обнаруживает, что думает он о Святом Духе, когда утверждает, что нет ничего несотворенного, кроме Бога Отца».*) Эта истина подтверждается многими свидетельствами Писания, где отрицаются и опровергаются ложные мнения некоторых людей или о материи, совечной Богу, или о нерожденных душах, которым Бог будто бы дал не бытие самой их природы, но только порядок и благоустройство. Также и в книге, написанной Ермом и известной под названием «Пастыря» — ангела покаяния, говорится так: «Прежде всего верь, что един Бог, все

сотворивший и устроивший, все приведший из небытия в бытие, Который все содержит, но Сам не содержится никем». Подобные слова есть и в Книге Еноха. Однако доселе мы не нашли в Священном Писании ни одного изречения, где Дух Святой назывался бы тварью, даже в том смысле, в каком, как мы видели выше, Соломон называет тварью Премудрость, или в том смысле, в каком мы понимали значение наименования Сына Божьего Жизнью, Словом и другими именами. Вот почему — по мере моего понимания — я и высказываю то мнение, что дух, носившийся над водою (Быт. 1, 2), как это написано по отношению к началу творения, есть именно Святой Дух, как это мы показали также и при изъяснении вышеуказанного места, высказавши, однако, не историческое, а духовное понимание этого места.

4. Некоторые из наших предшественников еще заметили, что те места Нового Завета, где упоминается дух без пояснения, указывающего, какой это дух, нужно понимать в отношении к Святому Духу, например: «Плод же Духа: любовь, радость, мир» (Гал. 5, 22) и т. д., или: «начавши духом, теперь оканчиваете плотью» (Гал. 3, 3). По нашему мнению, это различение можно удержать и по отношению к Ветхому Завету, где, например, говорится: «дающий дыхание народу на земле, и дух ходящим по ней» (Ис. 42, 5). В самом деле, всякий попирающий землю, т. е. земное и телесное, без сомнения, причастен Святому Духу, так как получает Его от Бога. Также и еврейский учитель говорил, что под двумя шестикрылыми серафимами, которые, по писанию Исайи (Ис. 6, 3), взывали друг к другу и говорили: «Свят, свят, свят Господь Саваоф», — до́лжно разуметь единородного Сына Божьего и Святого Духа. А мы думаем еще, что и слова песни Аввакума: «Посреди двух животных, или двух жизней Ты будешь познан» (Аввак. 3, 2) — нужно понимать в отношении ко Христу и Святому Духу.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Еврей сказал, что два шестикрылых серафима у Исайи, взывавшие друг к другу и говорившие: „Свят, свят, свят Господь Саваоф“, — суть Единородный Божий и Святой Дух. Мы же думаем, что и в песне Аввакума, в словах: „Посреди двух животных, или двух жизней Ты будешь познан“, — говорится о Христе и Святом Духе».)*

В самом деле, всякое знание об Отце получается по откровению Сына во Святом Духе, так что оба эти (существа), называемые пророком животными или жизнями, служат причиною познания о Боге Отце. И как о Сыне говорится, что «и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Лука 10, 22), так и о Святом Духе апостол говорит: «Нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проницает, и глубины Божия» (1 Кор. 2, 10). И Спаситель в Евангелии, упоминая о божественных и глубочайших учениях, которых еще не могли принять Его ученики, говорит апостолам так: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину. Утешитель же, Дух Святой, которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Иоан. 16, 12; 14, 26). Таким образом, нужно думать, что как Сын, один только знающий Отца, открывает (Его) кому хочет, так и Дух Святой, проницающий глубины Божьи, открывает Бога кому хочет, ибо «Дух дышет, где хочет» (Иоан. 3, 8). Но нельзя думать в то же время, что Дух имеет познание (Отца) постольку, поскольку открывает Его Сын. Если Дух знает Отца, по откровению Сына, то, значит, Он переходит от неведения к знанию; но исповедовать Духа Святым и в то же время приписывать Ему неведение, конечно, и нечестиво, и глупо. Кто же осмелится сказать, что Святой Дух сначала был чем-то иным, а потом, через усовершенствование, сделался Святым Духом и что, еще не будучи

Святым Духом, Он не знал Отца, а потом, получивши знание, сделался Святым Духом? Если бы это было так, то Святой Дух, конечно, никогда не находился бы в единстве Троицы, т. е. в единстве неизменяемого Бога Отца и Его Сына: это единение возможно только в том случае, если Сам Дух всегда был Святым Духом. Конечно, когда мы говорим «всегда», «был» или допускаем какое-нибудь другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном смысле, потому что все эти выражения имеют временное значение, а предметы, о которых мы говорим, только на словах допускают временное обозначение, по природе же своей превосходят всякую мысль о времени.

5. По справедливости, кажется, должно подлежать исследованию также и то, почему же, собственно, возрождающийся через Бога к спасению нуждается и в Отце, и в Сыне, и в Святом Духе и почему он может получить спасение только через целую Троицу; почему, наконец, невозможно участвовать в Отце или Сыне без Святого Духа? Рассуждая об этом, мы по необходимости должны описать особенное действие Святого Духа и особенное действие Отца и Сына. Я думаю, что действие Отца и Сына простирается как на святых, так и на грешников, как на разумных людей, так на бессловесных животных и даже на неодушевленные предметы и вообще на все существующее. Действие же Святого Духа ни в каком случае не простирается на предметы неодушевленные или на одушевленные, но бессловесные существа; не простирается оно и на существа разумные, которые пребывают во зле и не обратились к лучшему. Действие Святого Духа, по моему мнению, простирается только на тех, которые уже обращаются к лучшему и ходят путями Иисуса Христа, т. е. живут в добрых делах и пребывают в Боге.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Бог и Отец, содержа все, воздействует на каждое существо, сообщая каждому бытие*

*от Своего собственного бытия, ибо Он есть сущий. Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он — второй от Отца. Еще меньше Святой Дух, воздействующий только на святых. Поэтому сила Отца больше силы Сына и Святого Духа, и сила Сына больше силы Святого Духа, и, опять, гораздо выше сила Святого Духа, чем прочих святых».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святого Духа; могущество же Сына, в свою очередь, больше, чем могущество Святого Духа, и, последовательно, сила Святого Духа больше силы прочих существ, называемых святыми».)*

6. А так как действие Отца и Сына простирается и на святых, и на грешников, то отсюда ясно, что все разумные существа причастны Слову, т. е. разуму, и, таким образом, носят в себе как бы некоторые семена Премудрости и Правды, которая есть Христос. И в том, Кто истинно существует и Который сказал через Моисея: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14), участвует все существующее, и это участие в Боге Отце простирается на всех: как на праведников, так и на грешников, как на разумные, так и на неразумные существа — словом, на все существующее. Действительно, и апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: «Не говори в сердце твоем: кто взойдет на небо? то есть Христа свести; или: кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоем» (Римл. 10, 6—8). Этими словами апостол показывает, что Христос как Слово или разум находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они разумны. В Евангелии также сказано: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извине-

ния в грехе своем» (Иоан. 15, 22). Кто знает, до каких пор человек не имеет греха и с какого возраста он бывает виновен за грех, тот ясно увидит из этих слов, в каком смысле говорится, что люди имеют грех вследствие участия в Слове или в разуме. Дело в том, что от Него они получили способность к разумению и знанию, и, собственно, уже вложенный внутрь их разум производит в них различие добра и зла. Поэтому если они делают зло, уже сознавши, что оно такое, то они делаются повинными в грехе. Это именно и означают слова (Спасителя), что люди не имеют извинения в своем грехе с тех пор, как божественное Слово или разум начало показывать им в сердцах (их) различие добра и зла, дабы они могли избегать и остерегаться всякого зла, потому что «ведущему добро творити и не творящему грех ему есть» (Иак. 4, 17). Далее, Евангелие научает также и тому, что все люди — не вне общения с Богом. Оно говорит словами Спасителя следующее: «Не придет Царствие Божье приметным образом, и не скажут: вот оно здесь, или: вот оно там. Ибо вот, Царствие Божье внутри вас есть» (Лука 17, 20—21). Не то же ли самое означают и слова Бытия: «И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Если понимать их в приложении ко всем вообще людям, то, значит, все люди имеют участие в Боге.

7. Но если понимать это выражение в приложении к Святому Духу — потому что, по мнению некоторых, и Адам пророчествовал, — то это участие до́лжно считать уже не общим, но принадлежащим только святым. И во время потопа, когда всякая плоть извратила путь Божий, Бог, как написано, сказал о недостойных и грешниках: «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть» (Быт. 6, 3). Здесь ясно показывается, что от каждого недостойного Дух Святой отнимается. Также в Псалмах написано: «Отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвра-

щаются; пошлешь Дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Пс. 103, 29—30). Это говорится, очевидно, о Святом Духе, Который, по удалении и уничтожении грешников и недостойных, Сам сотворил Себе новый народ и обновит лицо земли, когда люди, сложивши с себя, при помощи благодати Духа, ветхого человека с делами его, начнут ходить в обновлении жизни. И посему правильно говорится о Святом Духе, что Он будет обитать не во всех и не в тех, кои суть плоть, но в тех, земля которых будет обновлена. Поэтому же, наконец, через возложение рук апостольских после крещения подавалась благодать и откровение Святого Духа. И Спаситель наш после воскресения, когда все ветхое уже прешло и все сделалось новым, Сам, будучи новым человеком и перворожденным из мертвых, говорил Своим апостолам, тоже обновленным верою в Его воскресение: «Примите Духа Святого» (Иоан. 20, 22). Это именно указывал Сам Господь Спаситель и в Евангелии, когда говорил, что новое вино нельзя влить в мехи ветхие, и ввиду этого повелевал, чтобы мехи были новые (Матф. 9, 16—17), т. е. чтобы люди ходили в обновлении жизни, дабы могли воспринять таким образом новое вино, т. е. обновление благодати Святого Духа. Таким образом, действие силы Бога Отца и Сына простирается на всякую тварь безразлично; в Святом же Духе, как мы нашли, имеют участие только святые. Вот почему, конечно, и сказано: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Да и сами апостолы едва удостоверились некогда услышать: «Примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый» (Деян. 1, 8). Поэтому же, конечно, — как я думаю — и всякий согрешающий против Сына Человеческого достоин прощения: в самом деле, кто имеет участие в Слове Божьем или в разуме и перестает в то же время жить разумно, тот впадает как бы в неразумие или глупость и потому, собственно, заслуживает прощения; но кто

заслужил участие в дарах Святого Духа и обратился вспять, тот — как это говорится в Писании — уже самим делом произнес хулу на Святого Духа. Впрочем, на основании того, что мы сказали, а именно что Святой Дух помогает только святым, благодеяния же или действия Отца и Сына простираются на добрых и злых, праведных и неправедных, пусть никто не думает, что этим самым мы выразили предпочтение Святому Духу перед Отцом и Сыном или признали за Ним высшее достоинство; во всяком случае, подобное заключение совсем не вытекает из предыдущего (рассуждения): ведь мы описали там только особенность благодати и действия Святого Духа. В Троице, конечно, не должно мыслить ничего большего или меньшего, так как источник единого Божества Словом и разумом Своим содержит всю вселенную, а Духом уст Своих освящает все, достойное освящения, как написано в псалме: «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). У Бога Отца есть, впрочем, и еще некоторое преимущественное действие наряду с тем, при посредстве которого Он сообщает всем существам бытие по естеству. И у Господа Иисуса Христа есть некоторое особенное служение по отношению к тем, кому Он сообщает разумную природу, — такое служение, посредством которого Он помогает существам быть добрыми. Есть также иная благодать и у Святого Духа — такая благодать, которая подается (от Него) достойным, устраивается при посредстве Христа, а совершается Отцом, смотря по заслугам всех тех, которые делаются способными к ее восприятию. А что это так, весьма ясно указывается апостолом Павлом, когда он говорит об одной и той же силе Троицы: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление духа на пользу» (1 Кор. 12, 4—7). Здесь весьма ясно указывается,

что в Троице нет никакого обособления: что называется даром Духа, то обнаруживается через Сына и действует через Бога Отца. «Все сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 11).

8. От этих свидетельств о единстве Отца, и Сына, и Святого Духа возвратимся теперь к тому, о чем мы, собственно, начали рассуждать. Бог Отец дает всем существам бытие; участие же во Христе как Слове или разуме делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святого Духа, дабы существа, которые не святы по природе, делались святыми через участие в этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа. Причем к восприятию Христа как правды Божьей делаются способными те существа, которые предварительно освятились через Святого Духа; да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени (нравственного перерождения) через освящение Святого Духа, все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святого Духа. Эту мысль, по моему мнению, и выражает апостол Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, другим же — слово знания тем же Духом. Но при всем этом, указывая строго определенное различие даров, апостол относит все эти дары к источнику всего и говорит: «и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 6). Вот почему и действие Отца, сообщающее всем существам бытие, оказывается особенно славным и величественным в том случае, когда каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства посредством участия во Христе как Премудрости, знании и освящении; действие Отца бывает особенно славным также и тогда, когда кто-нибудь, достигнув большей степени чисто-

ты и справедливости через участие в Святом Духе, по достоинству воспринимает благодать Премудрости и знания и, по уничтожении и очищении всех пятен порока и невежества, достигает такой совершенной праведности и чистоты, при которых полученное им от Бога бытие становится вполне достойным Бога. А Бог, собственно, и бытие-то дает для того, чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным, как и даровавший его Бог. Таким образом, и силу — всегда существовать и вечно пребывать — получит от Бога, собственно, тот, кто окажется таким, каким он должен быть по воле создавшего его Бога. Впрочем, чтобы совершилось это и чтобы сотворенные существа неизменно и неразлучно предстояли перед Сущим, их непременно должна наставлять и изучать Премудрость и возводить их к совершенству через утверждение Святым Духом и через постоянное освящение, при посредстве которого они и могут держаться одного только Бога. Итак, при постоянном действии Отца, и Сына, и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства, мы, может быть, когда-нибудь, хотя и с трудом, получим возможность созерцать святую и блаженную жизнь. Когда же при этом, после продолжительных подвигов, нам удастся приблизиться к этой жизни, то мы должны быть твердыми уже настолько, чтобы нами никогда не могло овладеть пресыщение этой жизнью; напротив, при постепенном, все большем и большем проникновении в это блаженство в нас все более и более должна увеличиваться и возрастать жажда к нему, под условием, конечно, все более и более горячего и ревностного восприятия и хранения в себе Отца, и Сына, и Святого Духа. Впрочем, если кем-нибудь из находящихся в высшем и совершеннейшем состоянии и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел и отпал от него внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно. Следовательно, если кто-нибудь иногда слу-

чайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно разрушить свое нравственное состояние, но может снова восстать и возвратиться на прежнюю ступень; он может снова восстановить то, что было потеряно им по небрежности.

### Глава четвертая

## ОБ УМАЛЕНИИ, ИЛИ ПАДЕНИИ

1. Но чтобы яснее представить это умаление или падение тех, кто жил относительно небрежно, не излишне, кажется, воспользоваться подходящим сравнением. Допустим, что кто-нибудь мало-помалу, например в геометрии или медицине, приобрел такую опытность и искусство, что дошел до совершенства, а именно путем продолжительных наставлений и упражнений в совершенстве усвоил знание вышеупомянутого искусства. Конечно, с таким человеком никогда не может случиться так, чтобы он, заснувши опытным, проснулся несведущим. (И нужно заметить, что в данном случае нельзя иметь в виду или упоминать все то, что случается или вследствие какого-нибудь повреждения, или же расслабления, потому что все это не подходит к избранному сравнению и примеру.) Итак, по нашему предположению, пока тот медик или геометр упражняется в размышлениях о своем искусстве и в разумных занятиях, у него сохраняется, конечно, и знание науки. Если же он уклоняется от упражнений и пренебрегает прилежанием, то мало-помалу, вследствие нерадения, у него теряется сначала немногое, потом же — больше, и, таким образом, через значительный период времени все приходит в забвение и совершенно улетучивается из памяти. Конечно, может случиться и так, что человек опомнится и сравнительно скоро придет в себя, при самом еще начале

падения, когда проявится еще ничтожная степень небрежения; и в таком случае он может даже восстановить утраченное вследствие еще незначительного забвения. Теперь мы можем применить это (сравнение) к тем, которые отдавались знанию о Боге и мудрости — той мудрости, которая со стороны изучения и трудности несравненно превосходит все остальные науки, — и, соответственно приведенному подобию, можем усмотреть, в чем заключается усвоение этого знания и к чему сводится потеря его, в особенности если будем иметь в виду, что, по словам апостола, совершенные будут созерцать славу Господа лицом к лицу вследствие откровения тайн (2 Кор. 3, 18).

2. Впрочем, из желания показать божественные благодеяния по отношению к нам — те благодеяния, которые подаются Отцом, и Сыном, и Святым Духом, этой Троицей, источником всякой святости, — мы несколько уже отступили в сторону; но мы сочли нужным, хотя вкратце, коснуться души, потому что дальше будет речь о разумной природе вообще. В своем же месте, при помощи Божьей через Иисуса Христа и Святого Духа, нам будет удобнее рассуждать о всей разумной природе, разделяющейся на три рода и вида.

### Глава пятая

## О РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВАХ

1. После краткого посильного рассуждения об Отце, и Сыне, и Святом Духе нам следует сказать немного и о разумных существах, о видах и чинах их, или об обязанностях как святых, так и злых сил, а также о существах, занимающих среднее место между добрыми и злыми и находящихся еще в состоянии борьбы и состязания. В Священном Писании

мы находим очень много наименований некоторых чинов и должностей, как святых, так и противоположных (им); мы, со своей стороны, сначала укажем эти наименования, а потом, по мере сил наших, попытаемся определить и значение их. Так, есть некоторые ангелы Божьи, которых Павел называет служебными духами, предназначенными к служению тем, кто получает наследие спасения (Евр. 1, 14). Тот же самый святой Павел называет — не знаю только, откуда он взял это, — какие-то престолы, и господства, и начальства, и власти, а после перечисления их как бы подразумевая, что, кроме вышепоименованных, есть еще некоторые другие должности и чины разумных существ, говорит о Спасителе: «Превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Ефес. 1, 21). Этим он, очевидно, показывает, что, кроме упомянутых (чинов и должностей), есть еще некоторые, именуемые в сем веке, но не исчисленные им и не известные никому другому, и что есть также еще иные — такие, которые не именуются в сем веке и будут названы только в веке будущем.

2. Далее, нужно знать, что всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным. Следовательно, всякая разумная тварь достойна похвалы и наказания — похвалы, если, сообразно с присущим ей разумом, она преуспевает к лучшему, и наказания, если уклоняется от разума и хранения истины: во всех этих случаях она по справедливости подлежит наказаниям и мукам. Это до́лжно думать даже о самом дьяволе и тех, которые пребывают с ним и называются ангелами его. Впрочем, нужно привести наименования этих последних, чтобы нам знать, что же это за существа, о которых у нас должна быть речь. Во многих местах Писания встречается имя дьявола, и сатаны, и злого (духа); причем дьявол назы-

вается врагом Божьим. Упоминаются также ангелы дьявола и князь мира сего; только не выражено ясно, кто же этот князь мира сего: сам ли дьявол или кто-нибудь другой. Упоминаются еще князья мира сего, имеющие некоторую мудрость, которая будет уничтожена; но, мне кажется, нелегко решить, составляют ли эти князья одно и то же с теми начальствами, против которых ведется наша брань, или это другие существа. После начальств упоминаются еще некоторые власти, против которых наша брань так же, как и против князя мира сего и против начальников мрака сего. Павел упоминает еще о каких-то духах злобы поднебесных. Нет, конечно, нужды говорить о злых духах и нечистых демонах, упоминаемых в Евангелиях. Затем, некоторые существа называются таким же именем небесных (существ), но о них говорится, что они преклоняют или преклонят колена во имя Иисуса Христа так же, как земные и преисподние, которых рядом перечисляет Павел (Фил. 2, 10). При рассуждении о разумных существах нельзя умолчать и о нас, людях, потому что мы тоже причисляемся к разумным животным. Нельзя оставить без внимания и того, что (в Писании) упоминаются некоторые различные чины людей, когда говорится: «Часть Господа народ Его; Иаков наследственный удел Его» (Втор. 32, 9). Причем частью ангелов называются остальные народы, потому что, «егда разделяще Бывший языки яко рассея сыны адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих» (Втор. 32, 8, стар. ред.). Следовательно, вместе с прочими разумными существами должно рассмотреть также и учение о человеческой душе.

3. Итак, в Писании упомянуто очень много чинов и должностей, которым, конечно, соответствуют сущности. Теперь возникает вопрос: какими же сотворил Бог эти существа? Может быть, некоторые святые и блаженные существа Он сотворил такими, что они не могут принять ничего против-

ного; а некоторые — такими, что они могут сделаться способными как к добродетели, так и ко злу? Может быть, нужно думать, что Он сотворил некоторых даже и такими, что они совершенно неспособны к добродетели, а некоторых — опять такими, что они совершенно неспособны ко злу и могут пребывать только в блаженстве, а иных, наконец, такими, что они могут принимать то и другое? Начиная исследование по порядку приведенных наименований, мы прежде всего рассмотрим: святые ангелы от самого ли начала своего существования были святы, святы ли они теперь и будут ли святы в будущем? Действительно ли они никогда не грешили и не могут никогда согрешить? Затем, так называемые святые начальства с самого ли момента сотворения их Богом стали начальствовать над подчиненными им существами, а эти последние такими ли и для того ли сотворены, чтобы быть в покорности и подчинении? Равным образом, так называемые власти такими ли и для того ли сотворены, чтобы властвовать, или они получили эту власть и достоинство в награду за какую-нибудь заслугу и добродетель? Так же и существа, называемые тронами, или престолами, заслужили ли этот престол и устойчивость блаженства вместе с изведением их субстанции, так что обладают этим (блаженством) единственно только по воле Творца? И так называемым господствам не дано ли их господство при самом творении, в качестве неотделимого и природного преимущества, а не в награду за их преуспеяние? Во всяком случае, если мы допустим, что святые ангелы, и святые власти, и блаженные престолы, и славные силы, и величественные господства обладают присущими им властью, достоинством и славою по природе, то, без сомнения, то же самое мы должны будем думать и о существах противоположных. Тогда нужно будет думать, что те начальства, против которых наша брань, не получили направления, враждебного и противоборствующего всему доб-

рому, впоследствии, по причине уклонения свободной воли их от добра, но что это направление существует в самой их природе; тогда нужно будет допустить также, что как у властей, так и у сил злоба явилась не после их субстанции, но вместе с нею; тогда нужно будет признать, что те, которых апостол назвал правителями и начальниками тьмы века сего, дошли до начальствования над мраком не вследствие извращения (нравственного) расположения, но в силу необходимости. То же самое необходимо будет думать и о духах непотребства, духах злобы и нечистых демонах. Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах — нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то нам необходимо то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, т. е. что и в них — не субстанциальное благо. Благо, как мы показали, субстанциально находится только во Христе, и в Святом Духе, и, конечно, в Отце, ибо природа Троицы, как показано, не имеет никакой сложности, и, следовательно, добро не может быть в ней случайным свойством. Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

4. Но чтобы не показалось, что о столь великих и трудных вещах мы рассуждаем на основании одного только разума и что только с помощью одних предположений мы принуждаем слушателей к согласию, нам следует посмотреть, нельзя ли найти подтверждение нашего положения в Священном Писании и сделать его, таким образом, еще более вероятным благодаря авторитету Писания. И во-первых, изложим, что содержит Священное Писание относительно злых сил; потом же исследуем и о прочих (силах), как только Господь

удостоверит нас Своим просвещением, чтобы в таких трудных вопросах найти то, что ближе всего к истине и что нужно думать о них согласно с правилом благочестия. У пророка Иезекииля мы находим два пророчества, написанные им в приложении к князю Тирскому (Иез. гл. 26, 28). Причем если кто не узнает предварительно второго пророчества, то может подумать, что первое из них имеет в виду какого-то человека, который был Тирским князем. Вот почему из первого пророчества мы не воспользуемся ничем. Что же касается второго, то оно таково, что его ни в каком случае не должно понимать о человеке, ни о какой-то высшей силе, ниспавшей с неба и низверженной в преисподнюю и в худшее состояние. Это пророчество представляет яснейшее доказательство того, что противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему (состоянию) и обратились ко злу, и что также блаженные силы — не такой природы, которая не может принять противного даже в том случае, если хочет того, и не радеть, и не хранить со всею осторожностью блаженства своего состояния. Если же так называемый князь Тирский, по словам пророка, был между святыми и был непорочен, и находился в раю Божьем, и был украшен венцом красоты и славы, то можно ли считать его в каком-либо отношении ниже кого-либо из святых? В самом деле, о нем написано, что сам он был венцом красоты и славы и ходил непорочным в раю Божьем (Иез. 28, 12), и можно ли думать, что этот именно князь не принадлежал к тем святым и блаженным силам, которые, как должно веровать, находились в блаженстве и были одарены именно такой честью? Но посмотрим, чему же научают нас самые слова пророчества. «И было ко мне слово Господне: „Сын человеческий! Плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божь-

ем; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями: рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд, и золото, все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божьей, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого с горы Божьей, изгнал тебя херувим осеняющий из среды огнистых камней. От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, пред царями отдам тебя на позор. Множеством беззаконий твоих в неправедной торговле твоей ты осквернил святилища твои; и Я извлеку из среды тебя огонь, который и пожрет тебя: и Я превращу тебя в пепел на земле пред глазами всех, видящих тебя. Все, знавшие тебя среди народов, изумятся о тебе; ты сделаешься ужасом; и не будет тебя вовеки“» (Иез. 28, 11–19). Теперь спрашивается, если кто услышит следующие слова: «ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божьем», или же: «ты был помазанным херувимом; ты был на святой горе Божьей», — то будет ли настолько слабоумен, чтобы отнести эти слова кому-нибудь из людей или святых — не говорю уже о князе Тирском? В самом деле, среди каких огнистых камней может обращаться какой-нибудь человек? О ком можно думать, что от самого дня сотворения он был непорочен, а потом нашлись в нем беззакония, и он был низвержен на землю? Что значат слова, что он сначала не был на земле, а потом был низвержен на землю и что его святилища были осквернены? Итак, вот что пророк Иезекииль говорит о князе

Тирском. Это пророчество, как мы показали, относится к противной силе и весьма ясно свидетельствует о том, что эта сила была прежде святою и блаженною; потом же, когда обрелась в ней неправда, она пала и была низвержена на землю, но все же не была такою по самой природе и по созданию. Мы думаем, что это говорится о каком-нибудь ангеле, который получил обязанность управления тирским народом и которому, по-видимому, была поручена забота о душах тирян. Но какой же Тир и какие души тирян нужно разуметь здесь? Тот ли Тир, который находится в странах финикийской провинции, или какой-нибудь другой, образом которого служит земной, известный нам, Тир? И души каких тирян нужно здесь разуметь: этих ли тирян или обитателей того, духовно понимаемого, Тира? Впрочем, об этом, кажется, не следует рассуждать в этом месте, дабы не показалось, что мы как бы мимоходом рассуждаем о столь великих и сокровенных вещах, которые между тем требуют особого сочинения или труда.

5. Теперь рассмотрим подобное же пророчество Исайи пророка о другой противной силе. Он говорит: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: взойду на небо, выше звезд Божьих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней. Видящие тебя всматриваются в тебя, размышляют о тебе: тот ли это человек, который колебал землю, потрясал царства, вселенную сделал пустынею и разрушал города ее, пленников своих не отпускал домой? Все цари народов лежат с честью каждый в своей усыпальнице, а ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь, как одежда убитых, сраженных мечом, которых опускают в каменные рвы, ты, как попираемый труп, не соединишься с ними в могиле; ибо ты ра-

зорил землю твою, убил народ твой; вовеки не помянется племя злодеев. Готовьте заклание сыновьям его за беззакония отца их, чтобы не восстали, и не завладели землею, и не наполнили вселенной неприятелями. И восстану на них, говорит Господь Саваоф, и истреблю имя Вавилона и весь остаток, и сына, и внука, говорит Господь» (Исайя 14, 12—22). Это пророчество весьма ясно показывает, что с неба ниспал тот, кто прежде был денницею и восходил утром. Если же он был существом мрака, как думают некоторые, то как же тогда говорится, что он был прежде денницею? Или каким образом мог восходить утром, не имея в себе ничего светоносного? Притом и Спаситель научает нас о дьяволе, говоря: «Видел сатану, спадшего с неба как молния» (Лука 10, 18). Следовательно, дьявол был некогда светом. Замечательно, что Господь наш, Который есть Истина, силу Своего славного пришествия сравнил также с молнией, говоря: «как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Матф. 24, 27). И вот несмотря на это, Он в то же время сравнивает сатану с молнией и говорит, что он ниспал с неба; Он сказал это с той целью, конечно, чтобы показать, что и сатана был некогда на небе, и имел место между святыми, и участвовал в том свете, в котором участвуют все святые и вследствие которого ангелы делаются ангелами света и апостолы называются Господом светом мира. Таким образом, и сатана был некогда светом и только потом совершил измену и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах, как это свойственно вообще нечестивым, по выражению пророка. Вследствие этого падения он и был назван князем мира сего, т. е. земного обиталища; вот почему так же он начальствует над всеми теми, которые последовали его злобе, так как даже мир весь (миром я теперь называю это земное место) во зле лежит (Иов 5, 19) и именно в этом отступнике. А что сатана есть отступник, т. е.

перебежчик, об этом говорит Господь в книге Иова: «Поймаешь ли ты на уду дракона отступника» (Иов 40, 20, стар. ред.), — т. е. перебежчика? Известно же, что под драконом разумеется сам дьявол. Итак, если некоторые силы называются противными и говорится, что некогда они были непорочными, а непорочность никому не принадлежит субстанциально, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа, и святость во всякой твари есть случайное свойство, все же случайное может прекратиться; если, повторяем, эти противные силы некогда были непорочными и, конечно, находились между теми, которые еще (и доселе) пребывают непорочными, то это ясно показывает, что никто не может быть непорочным субстанциально, или по природе, и что равным образом никто не может быть и оскверненным субстанциально. Отсюда следует, что от нас и от наших движений зависит — быть святыми и блаженными или же, наоборот, вследствие лености и нерадения, из состояния блаженства низвергнуться в злобу и погибель настолько, что крайнее развитие зла — если кто уже настолько вознерадел о себе, — доходит до того состояния, в котором существо делается так называемой противною силою.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Вследствие великой лености и беспечности каждый настолько падает и пустеет, что, предаваясь порокам, может соединиться с грубым телом неразумных скотов. На основании этих рассуждений мы думаем, что одни, по своей воле, находятся в чине святых и в служении Богу; другие же, по собственной вине отпадая от святости, доходят до такого нерадения, что обращаются даже в противные силы».)*

## Глава шестая

# О КОНЦЕ, ИЛИ СОВЕРШЕНИИ

1. Конец, или совершение, есть объявление совершенных вещей. Это обстоятельство напоминает нам, что всякий, желающий читать об этом совершении или познавать его, должен приступать к размышлению о столь возвышенных и трудных предметах с умом совершенным и искусным. В противном случае или не получит никакой пользы от такого рода исследований, и они покажутся ему пустыми и излишними, или же, если он имеет душу, уже предубежденную в другом направлении, он сочтет эти исследования еретическими и противными церковной вере, — повторяю, не столько по разумному убеждению, сколько по предубеждению своей души. Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь наверное и определенно. Выше мы узнали уже, о чем нужно давать ясные определения; это, думаю, мы выполнили, когда говорили о Троице. Теперь же, по мере возможности, мы будем упражняться скорее в рассуждении, чем в определении. Итак, конец или совершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои по заслугам подвергнется наказаниям; причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благость Божья, через Иисуса Христа, всю тварь призывает к одному концу, после покорения и подчинения всех врагов. Ведь Писание говорит так: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). Если для нас не совсем ясен смысл этого пророческого изречения, то научимся у апостола Павла, который говорит яснее, что «Ему (Христу) надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов своих под ноги Свои» (1 Кор. 15, 25). Если и это, столь

ясное, наречение апостола недостаточно показало нам, что означает положение врагов под ногами, то послушай еще следующие слова его: «Надлежит, чтобы все покорилось Ему» (1 Кор. 15, 26—28, стар. ред). Но каково же это подчинение, которым все должно подчиниться Христу? Я думаю, что это та покорность, которою мы сами желаем покориться Ему, та покорность, которою подчинены Ему и апостолы, и все святые, последовавшие Христу. Покорение, которым мы покоряемся Христу, означает спасение покоренных, даруемое Христом, как и Давид говорил: «Только в Боге успокаивается душа моя; от Него спасение мое» (Пс. 61, 1).

2. Видя такой конец, когда все враги покорятся Христу, когда истребится и последний враг — смерть и когда Христос, Которому все покорено, предаст царство Богу Отцу, — от такого, говорю, конца вещей, обратимся к созерцанию начал. Конец всегда подобен началу. И поэтому, как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего; и как один конец предстоит многим, так от одного начала произошли различия и разности, которые по благости Божьей, через покорение Христу и единение со Святым Духом, снова призываются к одному концу, подобному началу, т. е. призываются все те, которые преклоняют колено во имя Иисуса и этим самым изъявляют знак своей покорности.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Начало рождается из конца, и конец из начала, и все так изменяется, что кто теперь человек, тот в ином мире может сделаться демоном, а демон, если будет жить слишком небрежно, получит грубейшее тело, т. е. сделается человеком. И таким образом, он все перемешивает, так что, по его мнению, из ангела может сделаться дьявол, и наоборот, дьявол может превратиться в ангела».)*

Преклоняющие колена относятся к небесным, земным и преисподним; но в этих трех названиях указывается вся все-

ленная, т. е. все те существа, которые, происходя от одного начала, по заслугам были разделены на разные чины, — именно каждое существо, сообразно с его побуждениями и особенностями, ибо добро не было присуще всем им субстанциально подобно тому, как оно пребывает в Отце, и Христе Его, и Святом Духе. Только в этой Троице, Которая есть виновница всего, благость присутствует субстанциально; все же прочие существа имеют ее в качестве случайного свойства, могущего прекратиться, и находятся в блаженстве только тогда, когда участвуют в святости, и Премудрости, и самом Божестве. Если же они не радят и уклоняются от такого участия, тогда, вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего несчастья, причем одно падает скоро, другое — медленно, одно — больше, другое — меньше. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, как мы сказали, имеет очень большое разнообразие, согласно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом, то для этого существует праведный суд Божественного промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение; из тех же существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром; другие же получают чин сил, иные — чин начальств, иные — чин властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой; иные получают чин престолов, т. е. должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом; иные получают господство — без сомнения, над рабами. Все же это дает им Божественный промысел на основании нелицеприятного и праведного суда, сообразно с теми заслугами и успехами, какие они оказали в (деле) участия в Боге и в подражании Ему.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «По собственной вине тех, которые не заботятся о себе неусыпно, происходят падения то быстрые, то медленные и на более или менее продолжительное время. По этой самой причине, в силу божественного суда, соразмеряющего с лучшими или худшими побуждениями каждого достойное воздаяние, одни получат в будущем мире ангельское достоинство, или начальственную силу, или власть над кем-либо, или престол над подданными, или господство над рабами. Другие же, которые не совсем пали, будут иметь заступление и помощь, как мы сказали. И таким образом, преимущественно из числа тех, которые подчинены началам, и властям, и престолам, и господствам, — быть может, некогда на место их самих будет составляться род человеческий в каждом мире».)*

Те же существа, которые ниспали из состояния первоначального блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов, описанных выше; пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть поставленными в состояние своего блаженства. Из этих-то существ — по моему мнению, насколько я могу понимать, — и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам Исайи (Исайя 66, 22), будет новое небо и новая земля, конечно, будет восстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус, говоря Богу Отцу о Своих учениках: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 20—21). И еще Он говорит: «Да будут едино, как мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (там же, 22—23). Это подтверждает и апостол Павел в словах: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Бо-

жьего, мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13). Тот же апостол убеждает нас к подражанию этому единству даже в настоящей жизни, пока мы находимся в церкви, в которой, конечно, заключается образ будущего царства: «чтобы все вы говорили одно и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и одних мыслях» (1 Кор. 1, 10).

3. Однако должно знать, что некоторые из существ, отпадших от вышеупомянутого единого начала, впали в такое непотребство и злобу, что сделались недостойными того наставления или научения, которым наставляется и научается человеческий род в своем плотском состоянии, пользуясь помощью небесных сил; напротив, они находятся во вражде и противоборстве по отношению к научаемым и наставляемым. Вот почему и вся эта жизнь смертных (существ) исполнена подвигов и борьбы: ведь против нас враждуют и противоборствуют именно эти существа, которые без всякой осмотрительности ниспали из лучшего состояния и к которым относятся так называемые дьявол и ангелы его, а также и прочие чины злобы, о которых упомянул апостол в числе противных сил. Но, спрашивается, некоторые из этих чинов, действующих под начальством дьявола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру ввиду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией, ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные суще-

ства распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг; причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней — словом, путем постепенного восхождения к небу, путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех — в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний преуспеяния и упадка каждое существо достигает собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Те, которые поколебались, но, споткнувшись, не пали, — эти для управления, руководства и направления к лучшему будут подчинены началам, властям, престолам и господствам, и, может быть, в одном из миров, когда, по словам Исайи, будет новое небо и новая земля (Исайя 66, 22), из них составится человеческий род. Те же, которые не будут достойны возвратиться в прежнее состояние через человеческий род, сделаются дьяволом и ангелами и его злейшими демонами и, по различию заслуг в каждом мире, получат различные обязанности. И самые демоны и властители тьмы в каком-нибудь мире или мирах, если выказывают желание обратиться к лучшему, делаются людьми и таким образом возвращаются к прежнему началу; однако ангельского достоинства*

*они достигают только через наказания и муки, которые они претерпят в течение долгого или короткого времени в телах людей. Отсюда следует, что из людей происходят все разумные твари — не однажды или мгновенно, но неоднократно — и что мы так же, как и ангелы, если будем жить нерадиво, сделаемся демонами, и наоборот, демоны, если захотят стяжать добродетели, достигают ангельского достоинства».*

*«Когда при конце и совершении мира, как бы из некоторых затворов и темниц, будут выпущены Господом души и разумные твари, то одни из них, по беспечности, выйдут позднее, а другие, по своей ревности, полетят с быстротой. И так как все имеют свободную волю и добровольно могут предаваться или добродетелям, или порокам, то первые будут в гораздо худшем состоянии, чем теперь, а последние перейдут в лучшее состояние, потому что различные движения и расположения воли в ту или другую сторону послужат основанием различных состояний; тогда ангелы могут сделаться людьми или демонами, и наоборот, из демонов могут произойти люди или ангелы».*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Я думаю также, что человеческий род может некогда восполниться из подчиненных злым началам, и властям, и миродержателям в каждом мире или из разумных существ какого-нибудь мира, которые сравнительно скоро воспримут благодеяние (доброе влияние) и сами пожелают измениться».)*

4. Так как (апостол) Павел говорит, что существует нечто видимое и временное и, кроме того, нечто иное — невидимое и вечное, то мы спрашиваем, почему видимое — временно? Не потому ли, что после этого (видимого мира), на протяжении всего будущего века, когда рассеяние и разделение одного начала будет приведено к одному и тому же концу и подобию, уже совершенно ничего (видимого) не будет? Или, может

быть, потому, что прейдет форма видимого бытия, хотя субстанция его не уничтожится совершенно? По-видимому, Павел подтверждает последнее предположение, когда говорит: «Проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Кажется, и Давид указывает то же самое в словах: «Они (небеса) погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и как одежду Ты переменишь их — и изменятся» (Пс. 101, 27). В самом деле, если небеса изменятся, то, значит, не погибнут, ибо что изменяется, то, конечно, еще не погибает; и если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и погибели материальной субстанции, но указывает только на некоторое изменение качества и преобразование формы. Эту же мысль, без сомнения, выражает и Исайя, когда говорит в форме пророчества, что будет «новое небо и новая земля» (Исайя 66, 22). Обновление же неба и земли, и перемена формы настоящего мира, и изменение небес приготовляются, без сомнения, для тех, кто, шествуя показанным выше путем, стремится к тому блаженному концу, которому покорятся даже самые враги, и когда, по словам Писания, Бог будет все во всем. Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, т. е. телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тел, когда только природе Бога, т. е. Отца, и Сына, и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно представлять себе наподобие эфира и неповрежденности. Впрочем, как будет обстоять тогда дело, знает, конечно, один только Бог и те, которые через Христа и Святого Духа сделались друзьями Его.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Телесные существа совершенно уничтожатся или же, в конце всего, тела будут*

*такими, каковы теперь эфир и небо или какое-нибудь другое, еще более тонкое и чистое тело, какое только можно представить. Если же это так, то ясно, что думает он (Ориген) о воскресении».)*

**Глава седьмая**

## О БЕСТЕЛЕСНЫХ И ТЕЛЕСНЫХ СУЩЕСТВАХ

1. Все вышеприведенные рассуждения высказаны нами в виде обыкновенных соображений: после изложения учения об Отце, и Сыне, и Святом Духе мы, по мере сил наших, толковали и рассуждали о разумных существах, руководясь более последовательностью мыслей, чем определенным догматом. Теперь же рассмотрим то, о чем дальше следует (нам) рассуждать согласно с нашим догматом, т. е. с церковной верой. Все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены, или созданы; все они по своей природе бестелесны, но при всем том даже при своей бестелесности они, однако, сотворены, потому что все сотворено Богом через Христа, как об этом вообще учит Иоанн в Евангелии, в следующих словах: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан. 1, 1—3). И апостол Павел, описывая все сотворенное по видам, разрядам и порядку и в то же время желая показать, что все сотворено через Христа, рассуждает следующим образом: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли — все Им и для Него создано» (Колос. 1, 16—18). Итак, апостол ясно возвещает, что во Христе и через Христа создано и сотворено все — видимое, т. е. телесное, и невидимое, под которым,

по моему мнению, нужно разуметь не что иное, как бестелесные и духовные силы. Назвавши же вообще телесное и бестелесное, апостол дальше, как мне кажется, перечисляет виды существ (бестелесных), именно — престолы, господства, начальства, власти, силы. Мы сказали об этом, имея в виду перейти дальше по порядку к вопросу о солнце, и луне, и звездах. Спрашивается, нужно ли причислять их к начальствам ввиду того, что они, по Писанию, созданы в качестве (архас), т. е. для начальства над днем и ночью? Или же нужно думать, что они имеют только начальство над днем и ночью, так как на их обязанности лежит освещать их, но что к чину начальств они, однако, не принадлежат?

2. Когда говорится, что все — и небесное, и земное — создано через Него Самого и сотворено в Нем, то, без сомнения, к небесному причисляется также то, что находится на тверди, которая называется небом и на которой утверждены эти светила. Потом, если путем рассуждений уже с очевидностью установлено, что все сотворено и создано и что между сотворенным нет ничего такого, что не воспринимало бы добра и зла и не было бы способно к тому и другому, то, спрашивается, будет ли последовательным думать так же, как думают некоторые и из наших, а именно что солнце, луна и звезды неизменны и неспособны к противному (движению)? То же самое некоторые думали даже о святых ангелах, а еретики, кроме того, еще о душах, которые называются у них духовными природами. Но посмотрим прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звездах, правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием? Иов, по-видимому, показывает, что звезды не только могут быть преданы грехам, но что они даже не свободны от греховной заразы; ибо написано так: «Звезды не чисты пред очами Его» (Иов 25, 5). Конечно, это изречение нельзя понимать в от-

ношении к блеску одного только тела их, наподобие того, как мы говорим, например, о нечистой одежде. Ведь если бы мы стали понимать его в этом смысле, то тогда порицание нечистоты в блеске тела светил, без сомнения, привело бы нас к оскорблению Творца их. Кроме того, если звезды не могут получить ни более светлого тела посредством прилежания, ни менее чистого — через леность, то за что же обвинять их за нечистоту, если они не получат похвалы за чистоту?

3. Но для более ясного понимания этого (изречения) прежде всего должно исследовать, можно ли считать светила одушевленными и разумными; потом — произошли ли души их вместе с телами или же они явились прежде тел; а также — освободятся ли эти души от тел после завершения века, так что светила перестанут освещать мир подобно тому, как и мы оканчиваем эту жизнь? Правда, исследовать эти вопросы представляется делом довольно смелым; но ввиду того что наше призвание состоит в ревностном исследовании истины, едва ли будет излишне рассмотреть и исследовать их, насколько это будет возможно для нас, при помощи благодати Святого Духа. Итак, мы думаем, что светила можно считать одушевленными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевленным существам. Бог же так говорит: «Я предписал заповедь всем звездам». Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда, в своем порядке и в своих движениях, давала миру определенное количество света; ведь иным порядком движутся так называемые планеты и иным — светила, называемые неподвижными. Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души, ни существа одушевленные не могут находиться в какое-либо время без движения. А звезды движутся в таком порядке и так правильно,

что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях; ввиду этого было бы, конечно, крайней глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или требуются от них. У Иеремии луна называется царицею неба (Иерем. 7, 18). Итак, если звезды одушевлены и разумны, то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспеяние и падение. Слова Иова: «Звезды не чисты пред очами Его» (Иов 25, 5), как мне думается, и выражают именно эту мысль.

4. Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность рассуждения требует еще рассмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел, в то время, когда, по слову Писания, «и создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды» (Быт. 1, 16), или же души их сотворены не вместе с телами, но Бог уже извне вложил (в светила) дух после того, как были сотворены тела их. Я, со своей стороны, предполагаю, что дух вложен извне; но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается во всяком случае с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок. А посредством догадок это положение можно доказать следующим образом. Если человеческая душа — которая, как душа человека, конечно, ниже — не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова? (Быт. 25, 22). Или — разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь еще во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я ра-

зумею Иоанна, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (Лука 1, 41). Разве так же вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто еще прежде образования во чреве известен Богу и был освящен Им еще прежде, чем вышел из чрева? (Иерем. 1, 5). Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа, так же как не без заслуг и освящает. И действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: «Неужели неправда у Бога? Никак!» (Иерем. 1, 5) — или: «неужели есть лицеприятие у Бога?» (Римл. 9, 14). Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом. Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что все, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывают относительно людей, все это гораздо более последовательно до́лжно думать о небесных светилах.

*(Из письма Юстиниана: «Что душа солнца древнее облечения ее в тело, это можно заключить и из сравнения человека с солнцем, и потом, я думаю, это можно доказать из Священного Писания».)*

5. Но посмотрим, нельзя ли найти в Священном Писании свидетельства собственно о самих небесных существах. Такое свидетельство дает апостол Павел: он говорит, что «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Римл. 8, 20–21). Какой же, спрашиваю я, суете покорилась тварь, какая тварь, и почему не добровольно, и в какой надежде? И каким образом сама тварь освободится от рабства тлению? В другом месте тот же апостол говорит: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (там же, ст. 19) — и еще: не только мы, но и «вся тварь совокупно стенает и мучится

доныне» (там же, ст. 23). Итак, нужно еще исследовать, что это за стенание и что за страдания разумеются здесь? Но прежде всего посмотрим, какова та суета, которой покорилась тварь. Я думаю, что эта суета — не что иное, как тела; ибо, хотя тело святых и эфирно, но все же материально. Вот почему, мне кажется, и Соломон всякую телесную природу называет как бы тягостной в некотором роде и задерживающей силу духов; он говорит: «Суета сует, сказал Екклезиаст, суета сует — все суета! Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все — суета сует и томление духа!» (Еккл. 1, 2, 14). Этой именно суете и покорна тварь, в особенности же тварь, имеющая в своей власти величайшее и высшее начальство в этом мире, т. е. солнце, луна и звезды; эти светила покорены суете; они облечены телами и назначены светить человеческому роду. «Суете», говорит апостол Павел, «тварь повинуется не добровольно» (Римл. 8, 20); в самом деле, тварь не по своей воле приняла предназначенное служение суете, но вследствие того, что этого хотел Покоривший ее, — ради Покорившего, Который в то же время обещал существам, недобровольно покоренным суете, что по исполнении служения великому делу, когда настанет время искупления славы сынов Божьих, они освободятся от рабства тлению и суете. Восприняв эту надежду и надеясь на исполнение этого обетования, вся тварь совокупно стенает теперь, имея однако любовь к тем, кому она служит и соболезнует, с терпением ожидая обещанного. Смотри же теперь, к этим существам, покоренным суете не добровольно, но по воле Покорившего, и находящимся в надежде на обетования, нельзя ли применить следующее восклицание Павла: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1, 23). По крайней мере, я думаю, что подобным образом могло бы сказать и солнце: «Желание имею разрешиться или возвратиться и быть со Хрис-

том, ибо это несравненно лучше». Но Павел прибавляет еще: «А оставаться во плоти нужнее для вас» (там же, ст. 24). И солнце, действительно, может сказать: «Оставаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божьих». То же самое нужно думать и говорить так же и о луне, и о звездах. Теперь посмотрим, что же такое свобода твари и разрешение от рабства. Когда Христос предаст царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, как происшедшие прежде царства Христова, вместе со всем царством будут переданы управлению Отца. Тогда Бог будет «все во всем»; но эти существа принадлежат ко всему; поэтому Бог будет и в них, как во всем.

*(Из письма Юстиниана: «„Лучше разрешиться и быть со Христом, ибо это гораздо лучше“. Я же думаю, что и солнце могло бы сказать: „Лучше разрешиться и со Христом быть, ибо это гораздо лучше“. Но Павел прибавляет еще: „А оставаться во плоти нужнее для вас“. Солнце же могло бы сказать: „Но остаться в этом небесном теле более необходимо ради откровения сынов Божьих“. То же до́лжно сказать и о луне и прочих светилах».)*

### Глава восьмая

## ОБ АНГЕЛАХ

1. Подобным образом должно мыслить, конечно, и об ангелах. Не до́лжно думать, что известному ангелу поручается такая или иная должность, например: Рафаилу — дело лечения и врачевания, Гавриилу — наблюдение за войнами, Михаилу — попечение о молитвах и прошениях со стороны смертных. Нужно полагать, что они удостоились этих должностей не иначе, как каждый по своим заслугам, и получили их за усердие и добродетели, оказанные ими еще прежде

создания этого мира. Затем, в архангельском чине каждому назначена должность того или другого рода; иные же удостоились быть причисленными к чину ангелов и действовать под начальством того или иного архангела, или, что то же, вождя, или князя своего чина. Все это, как я сказал, установлено не случайно и безразлично, но по строжайшему и справедливейшему суду Божьему и устроено сообразно с заслугами, по суду и испытанию Самого Бога. Таким образом, одному ангелу поручена церковь эфесская, другому — смирнская, один получил назначение быть ангелом Петра, другой — ангелом Павла; затем, каждому из малых, принадлежащих к церкви, дан ангел, и эти ангелы всегда видят лицо Божье; есть также ангел, ополчающийся окрест боящихся Бога. И все это совершается не случайно и не потому, что ангелы сотворены такими по природе, — это повело бы к обвинению Творца в несправедливости, — но определяется праведнейшим и нелицеприятнейшим распорядителем всего — Богом, сообразно с заслугами и добродетелями и соответственно силе и способности каждого.

2. Скажем кое-что и о тех, которые утверждают, что духовные существа различны (по природе), дабы и нам не впасть в нелепые и нечестивые басни этих людей, выдумывающих, как между небесными существами, так и между человеческими душами, различные духовные природы, созданные будто бы различными творцами. По их мнению, нелепо приписать различные природы разумных тварей одному и тому же Творцу. И действительно, это нелепо. Но они неправильно объясняют причину этого различия. В самом деле, нельзя, говорят они, допустить, чтобы один и тот же создатель, без всякого основания, скрывающегося в заслугах, одним дал власть господства, а других подчинил господству первых; одним дал начальство, а других назначил быть подчиненными тем, которые имеют начальственную власть.

Но все это, как я думаю, совершенно опровергается тем, изложенным выше, соображением, что причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или добродетели, или злобы. Но чтобы легче можно было узнать, что среди небесных существ дело обстоит именно так, мы приведем примеры из прошедших и настоящих деяний человеческих, дабы на основании видимого заключить о невидимом. Они (сторонники опровергаемого мнения), без сомнения, согласны с тем, что Павел или Петр были духовной природы. Но ведь Павел поступал против благочестия, когда гнал церковь Божью, и Петр совершил очень тяжкий грех, когда на вопрос рабы привратницы с клятвою отрекся от Христа. Каким же образом эти, с их же точки зрения, духовные лица впали в такие грехи? Тем более, что сами же они обыкновенно часто говорят и утверждают, что «не может дерево доброе приносить плоды худые» (Матф. 7, 18). Итак, если доброе дерево не может приносить худых плодов, а Петр и Павел, по их мнению, были от корня доброго дерева, то каким образом они принесли эти плоды, самые худые? Правда, они могут ответить то, что они обыкновенно вымышляют в этом случае, а именно что преследовал не Павел, но кто-то другой — не знаю кто, — бывший в Павле, и отрекся не Петр, но кто-то другой в Петре. Но почему же, спрашивается, Павел, не согрешивши ни в чем, все-таки говорил: я «недостоин называться апостолом, потому что гнал церковь Божью» (1 Кор. 15, 2). Почему также и Петр за чужой грех сам «горько заплакал» (Лука 22, 62)? Этим, конечно, опровергаются все их нелепости.

3. По нашему же мнению, нет разумной твари, которая не была бы способна как к добру, так и ко злу. Впрочем, говоря, что существо не может принять зло, мы этим самым не

утверждаем, что всякое существо действительно приняло зло, т. е. сделалось злым. Можно сказать, что всякий человек может выучиться плавать на корабле; но это не будет значить, что всякий человек действительно плавает на корабле; или — всякому человеку возможно изучить грамматическое или медицинское искусство, но это не значит, что всякий человек есть уже врач или грамматик. Вот почему если мы говорим, что всякое существо может принять зло, то это не значит, что всякое существо уже приняло зло. По нашему мнению, даже дьявол был не неспособен к добру. Но если он мог принять добро, то это еще не значит, что он в действительности пожелал его и привел к осуществлению способность к добру. Согласно приведенным выше свидетельствам из пророков, он был некогда добрым, именно в то время, когда обращался в раю Божьем среди херувимов. Но так как он при этом обладал, конечно, способностью к восприятию или добродетели, или злобы, то в силу этого он уклонился от добродетели и всем своим умом обратился ко злу. Точно так же и прочие твари, ввиду того что имеют способность и к тому, и к другому (т. е. и к добру, и ко злу), благодаря свободе произволения, избегают зла и прилепляются к добру. Словом, нет ни одного существа, которое не воспринимало бы добра или зла. Исключение составляет только природа Бога — этого источника всех благ, и природа Христа; ибо Христос есть Премудрость, премудрость же не может принимать глупости, Христос есть Правда, а правда, конечно, никогда не примет неправды, Он есть Слово, или разум, который, конечно, не может сделаться неразумным. Христос есть также Свет, но тьма, как известно, не обнимает света. Подобным образом и святая природа Святого Духа не принимает осквернения, ибо она свята по природе или субстанциально. Если же какое-нибудь другое существо свято, то оно имеет эту святость через усвоение или вдохновение от Святого Духа; оно не по

природе обладает ею, но в качестве случайного свойства, которое, как случайное, может прекратиться. Точно так же всякий может иметь и праведность, но только случайную, которая может прекратиться. Можно иметь и мудрость, но также случайную. Впрочем, в нашей власти заключается и то, чтобы утвердиться в мудрости, конечно, под тем условием, если мы, при своем старании плодотворной жизни, будем осуществлять мудрость. И если мы всегда будем поддерживать (в себе) прилежание, будем всегда участниками мудрости, то и самое участие в ней будет у нас или бо́льшим, или меньшим, смотря по достоинству жизни или по степени прилежания. Ведь благость Божья, сообразно с требованиями своего достоинства, все призывает и привлекает к тому блаженному концу, когда прекратится и отбежит всякое страдание, печаль и стон.

4. Итак, предыдущее рассуждение, мне кажется, достаточно показало, что начала имеют начальство, и каждый из прочих чинов получает свою должность не безразлично и не случайно, но они достигли степени этого достоинства своими заслугами; только мы не можем знать или спрашивать, каковы именно те действия, за которые они удостоились войти в этот чин. Для нас при этом достаточно только знать, что Бог праведен и справедлив, так как, по мнению апостола Павла, у Бога нет лицеприятия (Колос. 3, 25), и что Он, напротив, все устраивает по заслугам и преуспеянию каждого. Итак, должность ангелов дается не иначе, как по заслуге; власти имеют власть не иначе, как за свое преуспеяние; так, назначенные престолы, т. е. начальники суда и управления, выполняют это дело не иначе, как за свои заслуги; господства господствуют точно так же не вопреки заслугам. Словом, все это — как бы один высший и славнейший небесный чин разумной твари, который расположен сообразно со славным разнообразием должностей. Подобным образом нужно думать, конечно, и о противных силах. Получивши место

и должность начальств, или властей, или управителей тьмы мирской, или духов непотребства, или духов злобы, или нечистых демонов, — все они имеют эти должности не субстанциально и не потому, что сотворены такими; напротив, они получили все эти степени злобы за свои побуждения и те преуспеяния, которых они достигли в преступлении. Есть еще и иной чин разумной твари, который уже настолько предался злобе, что скорее не хочет, чем не может быть восстановленным: неистовство злодеяний у него превратилось в похоть, которой он услаждается. *(Иероним в письме к Авиту пишет: «По Оригену, дьявол не неспособен к добродетели, но только не хочет принять ее».)* Третий чин разумной твари составляют существа, назначенные Богом для пополнения человеческого рода, — это души людей, которые ввиду их усовершенствования восприняты даже в вышеупомянутый чин ангельский. И действительно, некоторые из них берутся в этот чин, это те именно, которые сделались сынами Божьими, или сынами воскресения, или те, которые оставили мрак, и возлюбили свет, и стали сынами света, или те, которые преодолели всякую брань и, умиротворившись, сделались сынами мира и сынами Божьими, или те, которые, умертвив свои земные члены и возвысившись не только над телесной природой, но даже над превратными и скоропреходящими движениями своей души, соединились с Господом и сделались чистыми духом, дабы всегда быть одним духом с Ним и все познавать с Ним. Некогда они достигнут такого состояния, что сделаются совершенно духовными и, просветившись в своем уме при посредстве Слова и Премудрости Божьей во всякой святости, будут судить обо всем, а сами не будут судимы никем. Но, думаем, ни в каком случае нельзя принять того, что утверждают некоторые в своей излишней пытливости, именно будто души доходят до такого упадка, что, забывши о своей разумной природе и достоинстве, низ-

вергаются даже в состояние неразумных животных, или зверей, или скотов. В пользу этого мнения они обыкновенно приводят даже ложные доказательства из Писания. Так, указывают на то, что скот, с которым против природы палась женщина, признается преступным одинаково с женщиной и по закону должен быть побит камнями вместе с женщиной; что бодливый бык, по закону, тоже должен быть побит камнями; что валаамова ослица заговорила, когда Бог открыл ей уста, и бессловесное подъяремное человеческим голосом обличило безумие порока. Мы же не только не принимаем всех этих доказательств, но и самые эти мнения, противные нашей вере, отвергаем и отметаем. Впрочем, несмотря на то, что мы отвергли и отринули это превратное мнение, в своем месте и в свое время мы, однако, изложим, как нужно понимать свидетельства Писания, приведенные ими.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Душа, отпадающая от добра и получающая наклонность ко злу и сравнительно долго в нем пребывающая, если не обращается, то, вследствие неразумия, ожесточается и, по причине порочности, нисходит на степень животности (озверевает)». И немного ниже: «Вследствие своего неразумия, она (душа) избирает даже, так сказать, водяную жизнь и, может быть, за слишком большое ниспадение во зло облекается в водяное тело какого-нибудь неразумного животного».*

*В «Апологии» Памфила[1] (гл. 9) конец 1-й книги читается так: «Что касается нас, то это — не догматы; сказано же ради рассуждения и нами отвергается: сказано это только затем, чтобы кому-нибудь не показалось, что возбужденный вопрос не подвергнут обсуждению».*

*Иероним в письме к Авиту замечает: «В конце первой книги он (Ориген) очень пространно рассуждал о том,*

---

[1] См. примечание на с. 21.

*что ангел, или душа, или демон — которые, по его мнению, имеют одну природу, но различную волю, — за великое нерадение и неразумие могут сделаться скотами и, вместо перенесения мук и пламени огненного, могут скорее пожелать сделаться неразумными животными, жить в водах и морях и принять тело того или другого скота; следовательно, мы должны опасаться тел не только четвероногих, но и рыб. И наконец, чтобы не быть обвиненным в учении Пифагора, который доказывает перевоплощение, после его рассуждения, которым ранил душу читателя, он говорит: это, по нашему мнению, не догматы, а только изыскания и догадки, и (взыскано нами) с той целью, чтобы кому-нибудь не показалось, что все это совершенно не затронуто нами».)*

# КНИГА ВТОРАЯ

## Глава первая

1. Хотя все рассуждения, изложенные в предшествующей книге, касались вопроса о мире и его устроении, однако теперь, мне кажется, следует сколько-нибудь повторить собственно об этом самом мире, а именно: о начале и конце его, о том, что Божественное Провидение совершает между началом и концом его, а также о том, что было прежде мира и что будет после него. Прежде всего, до очевидности ясно, что мир весьма разновиден и разнообразен и состоит не только из разумных и божественных существ и из различных тел, но и из бессловесных живых существ, каковыми являются: звери, животные, скоты, птицы и все (существа), живущие в водах; что потом к составу мира относятся также различные пространства, каковы: небо и небеса, земли и воды; что к нему принадлежит также средний воздух, называемый иначе эфиром, и, кроме того, все то, что происходит или рождается из земли. Итак, если столь велико разнообразие мира и при этом в самых разумных существах оказывается такое разнообразие, благодаря которому, нужно думать, существует и все остальное разнообразие и разновидность, то, спрашивается, какую причину происхождения мира нужно будет указать, особенно в том случае, если обратить внимание на тот конец, при посредстве которого — как показано в первой книге — все будет восстановлено в первоначальное состояние?

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Таким образом, если мир в высшей степени разнообразен и содержит в себе столь разнообразные разумные (существа), то что дру-*

*гое до́лжно назвать причиною этого разнообразия, как не различия падения существ, неодинаково отпадших от единства? И душа иногда выбирает водяную жизнь».)*

В самом деле, коль скоро это последнее (предположение) допущено, то какую, повторяем, иную причину мы придумаем для такого разнообразия мира, как не различие и разнообразие движений и падений существ, отпадших от такого первоначального единства и согласия, в каком они были сотворены Богом? Действительно, не то ли послужило причиной разнообразия мира, что существа, возмутившись и уклонившись из первоначального состояния блаженства и будучи возбуждены различными душевными движениями и желаниями, превратили единое и нераздельное добро своей природы в разнообразные духовные качества, соответственно различию своего намерения?

2. Но Бог, неизреченным искусством Своей премудрости, все, что происходит в мире, обращает на общую пользу и направляет к общему преуспеянию всего (бытия); те самые твари, которые настолько удалились друг от друга вследствие разнообразия душ, Он приводит к некоторому согласию в деятельности и желаниях, чтобы они, хотя и различными движениями своих душ, но все-таки работали для полноты и совершенства единого мира и чтобы самое разнообразие умов служило к достижению одной общей цели совершенства. Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое; иначе столь великое мировое дело распалось бы вследствие разногласий душ. И поэтому мы думаем, что Отец всего, Бог, для блага всех Своих тварей, неизреченным разумом Своего Слова и Премудрости так управляет этими различными существами, что все отдельные духи или души — словом, все разумные субстанции, как бы их мы ни назвали, не принуждаются силою делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их

собственными побуждениями, и у них, таким образом, не отнимается способность свободной воли. В противном случае у них было бы изменено, конечно, уже самое качество их природы. При этом различные движения их воли искусно направляются к гармонии и пользе единого мира: так, одни существа нуждаются в помощи, другие могут помогать, иные же возбуждают брани и состязания против преуспевающих — и все это затем, чтобы в борьбе лучше обнаружилось усердие этих последних, а после победы надежнее сохранилось состояние, приобретенное ими путем затруднений и страданий.

3. Итак, хотя в мире существуют различные должности, однако в нем не должно мыслить разногласия и беспорядка. Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божьим. Я думаю, что на это именно указывает и Священное Писание, когда словами пророка говорит: «Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь» (Иерем. 23, 24), а также в другом месте: «Небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих» (Исайя 66, 1). То же самое, конечно, выразил и Спаситель, когда сказал, что не должно клясться «ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног Его» (Матф. 5, 34–35), и апостол Павел, когда проповедовал афинянам, говоря, что «Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28). В каком же смысле, спрашивается, мы живем, и движемся, и существуем в Нем, как не в том, что Он обнимает и содержит Своею силою весь мир? Далее, почему, согласно словам Самого Спасителя, небо — престол Божий и земля — подножие ног Его, как не потому именно, что сила Его наполняет все и на небе, и на земле, как об этом говорит и Господь? Итак, на осно-

вании показанного, я думаю, всякий без труда согласится, что именно в этом смысле Отец всего, Бог, наполняет и содержит полнотою силы весь мир. Но так как предшествующее рассуждение показало, что причиною разнообразия в этом мире послужили различные движения разумных тварей и различные намерения их, то нужно рассмотреть, не предстоит ли этому миру также и конец, подобный такому началу? И действительно, не подлежит сомнению, что при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит причиною и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть после этого мира.

4. Если же это так, то теперь, кажется, следует нам раскрыть также и учение о телесной природе, потому что разнообразие мира не может существовать без тел. Из наблюдения над самими вещами ясно, что телесная природа принимает различные и разнообразные перемены, так что из всего она может превращаться во все; так, например, дерево превращается в огонь, огонь — в дым, дым — в воздух, а масляная жидкость — в огонь. Да и пища, как людей, так и животных, разве не представляет подобных же изменений? Ведь всякое питательное вещество, какое только мы принимаем, превращается в субстанцию нашего тела. При этом нетрудно было бы изложить также и то, каким именно образом вода изменяется в землю или воздух, а воздух, в свою очередь, в огонь, или огонь — в воздух, или воздух — в воду. Но в настоящем месте достаточно только напомнить обо всем этом тому, кто хочет рассуждать о природе телесной материи. Разумеем же мы здесь ту материю, которая лежит в основе тел, именно ту, из которой, с прибавлением к ней качеств, состоят тела. Качеств же — четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Эти-то четыре качества, вложенные в материю — так как сама по себе мате-

рия не имеет этих названных выше качеств, — и образуют различные виды тел. Но хотя материя сама по себе бескачественна, как сказали мы выше, однако она никогда не существует без всякого качества. Эта материя такова и ее существует столько, что количества ее достаточно для всех тел мира, которым Бог восхотел дать бытие; она повинуется и служит Творцу для образования всяких форм и видов, так как принимает в себя качества, какие только угодно Богу придать ей. Об этой материи некоторые даже великие мужи — не знаю только почему — думали, что она не сотворена Самим Богом, Создателем всего, а составляет, по их словам, некоторую случайную природу и силу. И я удивляюсь, каким же образом эти именно люди могут ставить в вину всем, отрицающим или Бога-Творца, или Провидение об этой вселенной, именно то, что они будто бы высказывают нечестивое мнение, когда полагают, что столь великое дело мира существует помимо Творца или Промыслителя. Ведь и сами они, признавая материю не происшедшею и совечною нерожденному Богу, впадают в подобное же нечестие. В самом деле, коль скоро с точки зрения их мнения мы допустим, для примера, что материи не было — как это утверждают они сами, когда говорят, что Бог ничего не мог создать, когда еще ничто не существовало, — то, значит, Бог должен был оставаться только праздным. Ведь Он не имел материи, из которой Он мог бы производить, — той именно материи, которая — как они думают — явилась не по Его Промыслу, а случайно. При этом им кажется, что и того, что произошло случайно, могло быть достаточно Богу для столь громадного дела и что все, что, воспринимая разум всей Его премудрости, расположилось и устроилось в мире, (могло быть достаточно) для могущества Его силы. Но мне подобное мнение кажется нечестивым; оно, мне думается, присуще людям, которые совершенно отвергают в нерож-

денной природе силу и даже разум. И чтобы нам яснее можно было видеть суть дела, допустим хотя на малое время, что материи не было и что Бог в тот момент, когда еще ничего не было, привел в бытие то, что хотел. Что же мы будем думать? Какою Бог должен был бы сотворить тогда ту материю, которую Он произвел (по допущенному предположению) Своею силою и премудростью, чтобы существовало то, чего прежде не было: лучшею и высшею, или иного какого-нибудь рода, или низшею и худшею, или подобною и совершенно такою же, какова (материя), называемая ими непроисшедшею? Я думаю, всякий весьма легко поймет, что формы и виды этого мира не могла бы принять ни лучшая, ни худшая материя, но только такая, какая приняла их. Итак, разве не будет нечестием называть непроисшедшим то, что, будучи сотворено Богом, оказывается, без сомнения, таким же, каково и то, что не произошло?

5. Но чтобы поверить этому также на основании авторитета Писания, послушай, как утверждается этот догмат в книгах Маккавейских, где мать семи мучеников убеждает одного из сыновей к перенесению мучений; она говорит: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся, яже в них, и видящ уразумеши, яко от не сущих сотвори сия Бог» (2 Мак. 7, 28). И в книге «Пастырь», в первой заповеди, говорится так: «Прежде всего верь, что есть один Бог, Который все сотворил и устроил и произвел все из небытия». Может быть, сюда же относятся и слова псалма: «Той рече, и быша, Той повеле, и создашася» (Пс. 148, 5, стар. ред.), ибо слова «Той рече, и быша» указывают, кажется, на субстанцию всего существующего; слова же «Той повеле и создашася» указывают, по-видимому, на качества, посредством которых этой субстанции приданы разные формы.

## Глава вторая

# О НЕПРЕРЫВНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ ТЕЛЕСНОЙ ПРИРОДЫ

1. В этом пункте (учения) некоторые обыкновенно спрашивают: нельзя ли предполагать между разумными существами и телесной материей некоторый союз и близость наподобие того, как Отец рождает нерожденного Сына и изводит Святого Духа — не в том, конечно, смысле, будто бы (Сын или Дух) прежде не существовали, но (в том смысле), что Отец есть начало и источник Сына и Святого Духа и что в Них нельзя мыслить ничего предшествующего или последующего? Чтобы полнее и тщательнее исследовать этот предмет, исходным началом рассуждения они обыкновенно ставят такой вопрос: эта самая телесная природа, носящая жизнь и содержащая движения духовных и разумных существ, будет ли вечно существовать вместе с ними или же, по отделении (от них), уничтожится и погибнет? Чтобы можно было раздельнее понять это, прежде всего, кажется, нужно спросить, возможно ли разумным существам, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, оставаться совершенно бестелесными, что кажется мне очень маловероятным и почти невозможным, или же они необходимо должны быть всегда соединены с телами? Если бы кто-нибудь мог указать основание, по которому им возможно существовать совершенно без тел, тогда, конечно, нужно было бы сделать такое заключение, что телесная природа, сотворенная из ничего на определенную продолжительность времени, коль скоро прекратится пользование ее услугами, перестанет существовать точно так же, как она не существовала до своего сотворения.

2. Если же никоим образом нельзя доказать этого, т. е. того, что какое-нибудь иное существо, кроме Отца, и Сына, и Свято-

го Духа, может жить вне тела, то последовательность и разум необходимо заставляют признать ту мысль, что первоначально были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенной или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице. Как сказали мы выше, эта материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела и, таким образом, различает собою (все) эти видимые и разнообразные роды (существ) мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждами духовного тела либо ангелов Божьих, либо сынов воскресения. Из всех этих (тел) будет составлено разнообразное и разновидное состояние единого мира. Но если угодно полнее обсудить это, то необходимо будет еще более внимательно и тщательно, со всяким страхом Божьим и благоговением, исследовать (уже) Божественные Писания и посмотреть, не может ли сообщить чего-нибудь об этих предметах тайный и скрытый смысл (этих Писаний), нельзя ли, собравши побольше свидетельств об этом самом предмете, найти что-нибудь по данному вопросу в таинственных и прикровенных изречениях, которые Святой Дух объясняет только людям достойным.

### Глава третья

## О НАЧАЛЕ МИРА И ПРИЧИНАХ ЕГО

1. После этого нам остается исследовать, был ли иной мир прежде этого мира, существующего теперь; и если был,

то был ли он таким же, каков нынешний мир, или несколько отличался от него, или был ниже его, или же вовсе не было мира, но было нечто подобное тому, как мы представляем будущий всеобщий конец, когда царство будет предано Богу и Отцу? Такой же конец имел, разумеется, и тот иной мир, после которого начал существовать этот мир, но разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разновидного и разнообразного мира. Я думаю, нужно исследовать также и то, будет ли после этого мира для тех, которые не желали повиноваться слову Божьему, какое-нибудь врачевание и исправление, конечно, очень суровое и полное страдания, — врачевание посредством научения и разумного наставления, при помощи которого они получат возможность возвыситься до более плодотворного постижения истины по примеру тех, которые в настоящей жизни предались подвигам и, достигши очищения (своих) умов, уже здесь получили способность к постижению Божественной мудрости? И после этого не наступит ли опять всеобщая кончина и для исправления и усовершения тех, которые нуждаются в них, не появится ли опять новый мир, или подобный настоящему, или даже лучший, или, напротив, гораздо худший? И каков бы ни был этот последующий мир — как долго он будет существовать? И настанет ли когда-нибудь такое время, когда вовсе не будет мира? Или, может быть, было и такое время, когда вовсе не было мира? Или же — и было, и будет еще много миров? И бывает ли так, что один мир выходит во всем похожим на другой до безразличия?

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Во второй книге (Ориген) утверждает, что миров бесчисленное множество; что эти весьма многие миры вопреки Эпикуру не существуют одновременно и не сходны между собой, но по окончании одного мира получает начало другой; что прежде этого нашего мира был иной мир, а после него будет еще иной, после же этого еще иной — и т. д. один за другим. Он сомневается,*

*будет ли один мир во всем столь похож на другой, что, по-видимому, они ни в чем не будут различаться между собой, или же никогда один мир не будет совершенно походить на другой до полного безразличия».)*

2. Но чтобы яснее было, существует ли телесная материя только в течение известных периодов времени и разрешится ли она снова в ничто подобно тому, как не существовала прежде, мы посмотрим сначала, может ли кто-нибудь жить без тела. Ведь если кто-нибудь может жить без тела, то и все могут существовать без тела, тем более что и предшествующее рассуждение показало, что все направляется к одному концу. Если же все существа могут быть без тел, то, без сомнения, телесная субстанция не будет существовать, когда в ней не будет никакой нужды.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Если, как требует самый порядок рассуждения, все существа будут жить без тел, то вся телесная природа, некогда сотворенная из ничего, истребится и обратится в ничто; но будет время, когда пользование ею станет снова необходимым».)*

Но как нам понимать слова апостола в том месте, где он рассуждает о воскресении мертвых, говоря: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему — облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало смерти — грех; а сила греха — закон» (1 Кор. 15, 53–56). По-видимому, апостол выражает здесь такую мысль. Слова «тленное сие и смертное сие», сказанные как бы с особенным ударением и выражением, приложимы, конечно, не к чему иному, как к телесной материи. Итак, эта материя тела, теперь тленная, облечется в нетление, когда ею начнет пользоваться душа совершенная и наставленная в догматах нетления. И не удив-

ляйся, если совершенную душу, ради Слова Божьего и Премудрости Божьей именуемую теперь нетлением, мы называем как бы одеждой тела, потому что и Сам Господь и Творец души Иисус Христос называется одеждой святых, как говорит апостол: «Облекитесь Господом Иисусом Христом» (Римл. 13, 14). Следовательно, как Христос есть одеяние души, так и душа, в некотором духовном смысле, называется одеждой тела, ибо она есть украшение его, покрывающее и облекающее мертвую природу. Итак, вот каков смысл слов: тленному сему надлежит облечься в нетление. Апостол как бы говорит, что эта тленная природа тела необходимо должна получить одежду нетления — душу, имеющую в себе нетление, потому, конечно, что она облечена во Христа, Который есть Премудрость и Слово Божье. Но когда это тело, которое мы будем иметь некогда более славным, станет участвовать в жизни, тогда к бессмертию его прибавится еще и нетление. В самом деле, если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно; но не наоборот: что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но, однако, не назовем их смертными. Тело же, ввиду того, что оно участвует в жизни и жизнь может быть отделена и (действительно) отделяется от него, мы, вследствие всего этого, называем смертным, согласно же иному пониманию, говорим еще, что оно — тленно. Вот почему и святой апостол, имея в виду первоначальную телесную материю вообще — ту материю, которой душа пользуется всегда, независимо от того, с каким качеством она соединяется, с плотским ли, как это есть теперь, или с тончайшим и чистейшим, так называемым духовным качеством, как это будет впоследствии, — с удивительным пониманием говорит: «тленному сему надлежит облечься в нетление», — потом же, имея в виду, в частности, тело, говорит: «надлежит смертному сему облечься в бессмертие». Нетле-

ние же и бессмертие — что иное, как не Премудрость, и Слово, и Правда Божья, образующая, облекающая и украшающая душу? Итак, вот каков смысл изречения: «Тленное облечется в нетление, и смертное — в бессмертие». Впрочем, ныне, хотя бы мы достигли значительного преуспеяния, тленное сие не облекается в нетление и смертное не облекается бессмертием, потому что мы познаем только отчасти и отчасти пророчествуем, и даже то, что, по-видимому, знаем, мы видим еще только «зерцалом в гадании» (1 Кор. 13, 12). И так как это наше научение в теле продолжается, без сомнения, очень долго, именно до тех пор, пока самые наши тела, которыми мы обложены, должны еще заслужить нетление и бессмертие, благодаря Слову Божьему, и Премудрости, и совершенной Правде, то поэтому и говорится: «тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие».

3. Однако те, которые допускают возможность бестелесной жизни для разумных тварей, могут представить при этом такие соображения. Если тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, и смерть окончательно будет поглощена, то не означает ли это, что именно должна быть истреблена материальная природа, в которой смерть могла производить некоторые действия только до тех пор, пока острота ума у находящихся в теле, по-видимому, притуплялась природой телесной материи. (По мнению этих мужей), коль скоро (существа) будут находиться вне тела, тогда они уже избегнут и тяжести подобного возмущения. Но так как они все же не в состоянии внезапно избавиться от всякой телесной одежды, то, по их мнению, сначала они будут пребывать в тончайших и чистейших телах, которые уже не могут быть побеждены смертью и уязвлены ее жалом. Таким образом, при постепенном упразднении телесной природы и смерть, наконец, будто бы поглотится и даже уничто-

жится окончательно, и всякое жало ее будет совершенно притуплено Божественной благодатью, к (восприятию) которой сделалась способной душа, тем самым заслужившая получить нетление и бессмертие. И тогда-то, по их мнению, все по справедливости будут говорить: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало смерти — грех». А коль скоро все это кажется последовательным, то остается поверить также и тому, что наше состояние некогда будет бестелесным. Если же это так и если Христу должны покориться все, то и бестелесное состояние необходимо до́лжно относить ко всем, на кого простирается покорение Христа; ибо все, покоренные Христу, в конце будут покорены также и Богу Отцу, Которому, как сказано, предаст царство Христос, и притом, по-видимому, так, что тогда уже прекратится пользование телами. А коль скоро (пользование телом) прекращается, то и тело возвращается в ничто подобно тому, как его не было и прежде. Но посмотрим, что можно возразить тем, которые утверждают это. Если телесная природа уничтожится, то, кажется, ее нужно будет снова восстановить и сотворить во второй раз. Ведь возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог с своей стороны попустит это с той целью, чтобы они, сохраняя свое состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силой, но благодатью Божьей. А за этими возмущениями, без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различий и разнообразия; но это (разнообразие) никоим образом не может осуществиться помимо телесной материи.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Если же, как доказано разумом и авторитетом Писания, тленное сие облечется*

*в нетленное и смертное сие облечется в бессмертие, смерть будет поглощена победою и тление — нетлением, то, может быть, уничтожится и вся телесная природа, в которой только и может действовать смерть».*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Когда покоренное Христу покорится наконец и Богу, тогда все (существа) отложат тела, и я думаю, что тогда они обратятся в ничто; но природа тел снова будет восстановлена в случае нового падения разумных существ».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Если это не противно вере, то, может быть, некогда мы будем жить без тел. Если же совершенное покорение Христу разумеется без тела, а Христу должны быть покорены все, то и мы будем без тел, когда будем покорены Ему совершенно».*

*«Если все будут покорены Богу, то все должны будут отложить тела, и тогда вся природа телесных вещей разрешится в ничто. Если же во второй раз потребует необходимость, то она (телесная природа), по причине падения разумных тварей, не будет существовать. Ведь Бог предал души на борьбу и подвиг, чтобы они уразумели, что наследовали полную и совершенную победу не собственной силой, но благодатью Божьей. И поэтому я думаю, что, по различию виновности (тварей), миры бывают различны и что этим опровергаются заблуждения тех, которые доказывают, что миры похожи один на другой».)*

4. Что же касается тех, которые утверждают полное сходство и равенство миров между собой, то я не знаю, какими доказательствами они могут подтвердить это (предположение). Ведь если (будущий) мир во всем будет подобен (настоящему), то, значит, в том мире Адам и Ева сделают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда так же предаст во вто-

рой раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали Стефана, — и все случившееся в этой жизни случится снова. Но я не думаю, чтобы можно было подтвердить это каким-либо доводом, коль скоро верно, что души управляются свободой произволения и как свое совершенствование, так и свое падение производят силой своей воли. В самом деле, в своих действиях и желаниях души не управляются каким-либо (внешним) движением, которое снова возвращается на те же самые круги после многих веков; напротив, души (сами) направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума. То же, что говорят эти самые мужи, похоже на то, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба рассыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз падение зерен будет то же самое и совершенно одинаковое (с падением их в первый раз), так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, может лечь близ этого же зерна, рядом с которым оно было некогда в первый раз, и что вся мера во второй раз может рассыпаться в таком же порядке и образовать такие же фигуры, как и в первый раз. С бесчисленными зернами меры (хлеба) это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы ее рассыпа́ли непрестанно и непрерывно в течение многих веков. Точно так же, по моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рождениями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, с значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров), этого, признаюсь, я не знаю, и, если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому.

5. Впрочем, говорится, что этот мир, который и сам называется веком, служит концом многих веков. Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос. В каких именно изречениях Павла я нашел повод к такой мысли, я сейчас укажу. Он говорит: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26). Однажды, говорит, совершил жертву и в конце веков явился для уничтожения греха. А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: «Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе» (Ефес. 2, 7). Он не сказал «в грядущем веке» или «в двух грядущих веках», поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, до́лжно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (заключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: «На век, и еще» (Исх. 15, 18, стар. ред.). Слова «и еще» указывают, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: «Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною; да будут в Нас едино, как Мы едино» (Иоан. 17, 24, 21). Не указывают ли и эти слова на что-то большее, чем век и века, может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог?

6. После этих посильных рассуждений о мире, кажется, не излишне рассмотреть также и то, что означает самое название мира. Это название часто встречается в Священном Писании с различным значением, потому что латинскому mundus соответствует греческое (космос), это же означает не только мир, но и украшение. Так, в Книге пророка Исайи, где обличительная речь направляется к знатным дочерям Сиона, говорится: «Вместо украшения златого, еже на главе, плешь имети будеши дел твоих ради» (Исайя 3, 23, стар. ред.); причем украшение здесь обозначается тем же словом, каким и мир, т. е. космос. Также говорится, что на одежде первосвященника выражена мысль о целом мире, как это мы находим в Премудрости Соломона: «На одежды подира бе весь мир» (18, 24). Миром называется даже эта наша вселенная со своими обитателями, как говорится в Писании: «Весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5, 19). Климент, ученик апостольский, упоминает еще о тех, которые греки называли (антихтонас), и о других частях вселенной, куда не может иметь доступа никто из нас и откуда никто не может перейти к нам; и эти самые страны он называет мирами, когда говорит: «Океан непроходим для людей, но миры, расположенные за океаном, управляются теми же самыми распоряжениями Владыки Бога». Миром называется и эта вселенная, состоящая из неба и земли, как говорит Павел: «Преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Господь же и Спаситель наш, кроме этого видимого мира, указывает еще и некоторый другой мир, который трудно описать и изобразить. Он говорит: «Я не от мира (сего)» (Иоан. 17, 15). Будучи как бы из какого-то другого мира, Он и говорит, что «Я не от мира сего». Мы сказали, что изображение этого мира трудно для нас, с той целью, чтобы не подать кому-нибудь повода думать, будто мы признаем существование каких-то образов, которые греки называют (идеас), мы совершенно чужды того,

чтобы признавать бестелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель из этого мира или что туда пойдут святые. Однако то, к чему Спаситель призывает и убеждает стремиться верующих, несомненно, по Его изображению славнее и блистательнее, нежели этот настоящий мир. Но будет ли тот мир, подразумеваемый Спасителем, отдельным от этого мира и удаленным от него на большое расстояние и по месту, и по качеству, и по славе; или же он, хотя и будет превосходить (этот мир) славой и качеством, но однако будет содержаться внутри пределов этого мира, — это неизвестно и, по моему мнению, еще недоступно для человеческой мысли и ума, хотя последнее предположение кажется мне более вероятным. Впрочем, Климент, говоря об океане и о мирах, расположенных за ним, называет миры во множественном числе и утверждает, что эти миры управляются одним и тем же промыслом Высочайшего Бога; по-видимому, в этих словах заключается зародыш той мысли, что вся вообще вселенная, состоящая из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего, называется единым и совершенным миром, остальные же миры (если только они есть) содержатся внутри этого мира или этим миром. Поэтому, как известно, называют мирами сферу луны или солнца или остальных так называемых планет в отдельности; также называют миром, в частности, высшую сферу, именуемую (аплане). Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на Книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах. Но выше так называемой сферы (аплане), говорят, есть еще иная сфера, которая, при своей огромной величине и невыразимой обширности, своею величественной окружностью обнимает пространства всех сфер, подобно тому, как у нас небо содержит всю поднебесную; таким образом, по этому представлению, все находит-

ся внутри той сферы подобно тому, как эта наша земля находится под небом. Думают, что эта именно сфера называется в Священном Писании землею благою и землею живых; она имеет свое высшее небо, на котором написываются или написаны, по слову Спасителя, имена святых; этим небом содержится и замыкается та земля, которую Спаситель в Евангелии обещает кротким и смиренным. От имени той земли, говорят, получила свое название и эта наша земля, прежде именовавшаяся сушею, так же как и эта твердь названа небом по имени того неба. Но относительно мнений этого рода мы рассуждали полнее в другом месте, когда исследовали значение слов, что в начале Бог сотворил небо и землю (Быт. 1, 1), так как Писание указывает, что есть иное небо и иная земля, помимо тверди, сотворенной, как сказано, по истечении двух дней, и помимо суши, впоследствии названной землею. Некоторые говорят об этом мире, что он тленен, так как сотворен, и что он однако не разрушается, потому что крепче и сильнее тления — воля Бога, сотворившего мир и сохраняющего его от господства тления. Но они с большим правом могут думать это в приложении к тому миру, который мы назвали раньше сферой (аплане), потому что, по воле Божьей, он не подлежит тлению, так как не может даже принимать условий тления: это — мир святых и достигших высшей чистоты, а не мир нечестивых, как наш (мир). Нужно рассмотреть, не это ли разумел апостол, когда сказал: «Когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно. Ибо знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем жилище от Бога на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 4, 18; 5, 1). В самом деле, в другом месте Писание говорит: «Взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов» (Пс. 8, 8, 4), и о всем невидимом Бог сказал через пророка: «Все это сделала рука Моя» (Исайя 66, 2); между тем вечное жилище, которое (апостол)

обещает святым на небесах, он называет нерукотворенным. Этим (апостол), без сомнения, показывает, что тварь разделяется на видимую и невидимую. Не одно и то же — то, чего мы не видим, и то, что невидимо. Невидимое не только не видится, но и по природе не может быть видимо; греки называют это (асомата), т. е. бестелесным; то же, о чем Павел сказал «невидимое» (2 Кор. 4, 18), это по природе может быть видимо и только еще недоступно зрению тех, кому обещано это зрение.

7. *(Из письма Иеронима к Авиту: «Итак, нам представляется три предположения о конце мира; которое из них истинно и которое лучше, пусть исследует читатель. Или мы будем жить без тела, когда, покорившись Христу, будем покорены Богу и Бог будет во всем; или когда покоренное Христу с Самим Христом будет покорено Богу и соединится в один союз, когда сообразно с этим всякая субстанция придет в наилучшее состояние и разрешится в эфир, чистейший и простейший по природе; или же сфера, названная выше (аплане), и все, что объемлется ее окружностью, обратится в ничто, а та сфера, которою объемлется и опоясывается (антисоне), будет названа землею доброю, также и сфера, вращающаяся около этой самой земли и называемая небом, будет сохранена для обитания святых».)*

Наметивши эти три мнения о конце всего и о высшем блаженстве, мы представляем каждому читателю тщательно и подробно обсудить, можно ли избрать и одобрить какое-нибудь из них. А эти мнения, повторяем, следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь после того, как все будет покорено Христу и через Христа Богу Отцу, когда Бог будет все и во всем. Или после покорения всего Христу и через Христа Богу, с Которым разумные твари, как духовные по природе, будут составлять один дух, самая

телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами, сообразно с качеством и заслугами их, перейдет в эфирное состояние и просияет, по слову апостола: «И мы изменимся» (1 Кор. 15, 52). Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой (апланес), будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых, которую получат в наследие кроткие и смиренные; при этой земле будет небо, своим величественным кругом обнимающее и содержащее самую землю, — то небо, которое называется поистине и в собственном смысле небом. Это небо и земля и будут служить безопасным и вернейшим местопребыванием всех разумных существ в окончательном и совершенном состоянии их; а именно: одни существа заслужат обитание в той земле после исправления и наказания, которое они перенесут за грехи для очищения от них и после исполнения и уплаты всего, другие же существа, бывшие покорными слову Божьему и уже здесь научившиеся воспринимать Премудрость Божью и повиноваться ей, удостоятся, говорят, царства неба или небес. И так достойнейшим образом исполнятся слова: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» и «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Матф. 5, 5, 3) и слова псалма «Он вознесет тебя, чтобы ты наследовал землю» (Пс. 36, 34) — ибо на эту землю, как говорится, нисходят, а на ту, вышнюю, возносятся. Таким образом, преуспеянием святых как бы открывается некоторый путь с той земли к тем небесам, так что на той земле они (святые), по-видимому, не столько пребывают, сколько находятся временно, чтобы потом, по достижениии должной степени совершенства, наследовать Царство Небесное.

## Глава четвертая

# О ТОМ, ЧТО ОДИН БОГ ЗАКОНА И ПРОРОКОВ И ОТЕЦ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

1. Изложивши это по порядку и, насколько возможно, кратко, дальше, как было предложено с (самого) начала, мы должны опровергнуть тех, которые думают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть иной Бог, а не Тот, Который давал вещания закона Моисею или посылал пророков и Который есть Бог отцов: Авраама, Исаака и Иакова; в этой истине веры нам нужно утвердиться прежде всего. Итак, следует обратить внимание на часто встречающееся в Евангелиях изречение, которое прибавляется к некоторым отдельным деяниям Господа и Спасителя нашего, а именно на изречение «Да сбудется сказанное через пророка» то-то и то-то. Конечно, ясно, что пророки — от того Бога, Который сотворил мир. Отсюда уже самая последовательность требует того заключения, что именно посылавший пророков предрек также и о Христе то, что нужно было предсказать (о Нем). И несомненно, что эти (пророчества) о Христе возвещал не кто-нибудь чуждый Христу, но Сам Отец Его. Да и то обстоятельство, что Спаситель и Его апостолы часто приводят свидетельства из Ветхого Завета, также доказывает, что Спаситель и Его ученики придавали значение древним (свидетельствам). Спаситель, призывая учеников к любви, говорит: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Матф. 5, 18, 15). Эти слова даже самому маломысленному человеку яснейшим образом внушают мысль, что Спаситель предлагает Своим ученикам для подражания не иного какого-нибудь Бога, но именно творца неба и подателя дождей. Спаситель также учит, что,

молясь, надо говорить: «Отче наш, сущий на небесах» (Матф. 6, 9), — и этим показывает, конечно, не что иное, как то, что Бога надо искать в лучших частях мира, т. е. творения Его. Определяя наилучшие установления относительно клятвы, Он говорит: «Не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног Его» (Матф. 5, 31—35); но разве не очевидно позднейшее согласие этого изречения с пророческими словами: «Небо — престол Мой, земля же — подножие ног Моих» (Исайя 66, 1)? Изгоняя из храма продавцов овец, быков и голубей и опрокидывая столы меновщиков, Спаситель сказал: «Возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Иоан. 2, 16). Без сомнения, Отцом Своим (Спаситель) назвал Того, во имя Которого Соломон построил великолепный храм. Спаситель также сказал (о воскресении мертвых): «Не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова. Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Матф. 22, 31—32). Эти слова яснейшим образом научают нас, что Бога патриархов, именно Того, Который говорил через пророков: «Я Господь, и нет иного; нет Бога, кроме Меня» (Исайя 45, 5), — Спаситель называл Богом живых, так как патриархи были святы и живы. Конечно, Спаситель знал, что Бог Авраама есть Тот, о Котором написано в законе, — Тот Самый, Который говорит, что «Я Господь, и нет иного; нет Бога, кроме Меня». И если Спаситель исповедует (Своим) Отцом Того Бога, Который не знает, что есть иной Бог, выше Него, — как это допускают еретики, — то Он заблуждается, провозглашая Отцом Того, Кто не знает Высочайшего Бога. Если же (этот Бог) знает, но обманывает, говоря, что нет иного Бога, кроме Него, то тем более заблуждается Спаситель, исповедуя (Своим) Отцом лжеца. Из всего этого вытекает та мысль, что Спаситель не знает иного Отца, кроме Бога — Создателя и Творца всего.

2. Долго будет, если собирать свидетельства из всех мест Евангелий, где высказывается учение о тождестве Бога закона и Евангелий. Однако мы коснемся кратко свидетельства Деяний апостольских (Деян. 7), где Стефан и апостол обращают свои мольбы к Богу, сотворившему небо и землю и говорившему устами святых пророков Своих, и при этом называют Его Богом Авраама, Исаака и Иакова — Богом, изведшим народ Свой из земли египетской. Эти изречения, без сомнения, очевиднейшим образом направляют нашу мысль к вере в Творца и внушают любовь к Нему тем, которые с благочестием и верою приняли это учение о Нем. И Сам Спаситель, когда спросили Его, какая заповедь величайшая из всех в законе, ответил, говоря: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; сия есть первая и наибольшая заповедь, вторая же подобная ей: возлюби ближнего своего как самого себя», и к тому прибавил: «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф. 22, 37—40). Каким же образом, спрашивается, Спаситель тому человеку, которого Он научал и старался сделать Своим учеником, прежде всех заповедей указывает на ту заповедь, которою возбуждается любовь, без сомнения, к Богу закона? Ведь то же самое учение и теми же самыми словами проповедовал именно закон. Конечно, вопреки всем этим очевиднейшим доказательствам можно допустить, что слова «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» и проч. Спаситель мог сказать об ином — не знаю только, каком — Боге (а не о Творце). Но если закон и пророки, как говорят они, принадлежат Творцу, т. е. иному Богу, а не тому, которого Спаситель называет благим, то как тогда согласить с этим положением то изречение, которое присоединил к Своим словам Спаситель, а именно что на этих двух заповедях утверждаются закон и пророки? Каким образом может утверждаться на Боге чуждое и внешнее по отно-

шению к Богу? Да и Павел, когда говорит: «Благодарю Бога моего, Которому служу от прародителей моих с чистою совестью» (Деян. 23, 1; 24, 14, 16), — ясно показывает, что он перешел не к какому-нибудь новому Богу, но к Христу. Ибо каких иных прародителей Павла нужно разуметь здесь, как не тех, о которых сам он говорит: «Они евреи? и я. Израильтяне? и я». Также и предисловие к посланию его к римлянам разве не показывает ясно всем тем, которые умеют понимать писания Павла, какого именно Бога проповедует Павел? Он говорит: «Павел, раб Иисуса Христа, призванный апостол, избранный к благовестию Божьему, которое Бог прежде обещал чрез пророков Своих, в святых писаниях, о Сыне Своем, который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божьим в силе по духу святыни, чрез воскресение из мертвых, о Иисусе Христе, Господе Нашем» (Римл. 1, 1—4) и прочее. Он еще говорит: «Не заграждай рта у вола молотящего. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано, ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое» (1 Кор. 9, 9—10). И в словах апостол ясно показывает, что именно Тот Бог, Который дал закон, говорит ради нас, т. е. ради апостолов: «не заграждай рта у вола молотящего», — потому что у Него была забота не о волах, но об апостолах, проповедовавших Христово Евангелие. В другом месте, проникаясь уважением к обетованию закона, тот же самый Павел говорит: «Почитай отца твоего и мать: это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо и будешь долголетен на земле, которую Господь Бог твой дает тебе» (Ефес. 6, 2—3, Исх. 20, 12). Здесь апостол, без сомнения, заявляет, что ему любезны закон, и Бог закона, и Его обетования.

3. Но так как последователи этой ереси обыкновенно соблазняют сердца простых верующих некоторыми обманчивыми

софизмами, то, я думаю, не излишне, представив обман и ложь их, опровергнуть то, что они обыкновенно приводят в своих доказательствах. Они говорят: написано — «Бога не видел никто никогда» (Иоан. 1, 18); Бога же, проповедуемого Моисеем, видел и сам Моисей, и предшествующие ему Отцы, а Бога, возвещаемого Спасителем, совершенно никто не видел. Но спросим их и себя: видимым или невидимым признают они того, кого исповедуют Богом, в отличие от Бога — творца? Если они скажут, что Бог — видим, то пойдут против учения Писания, свидетельствующего о Спасителе, что Он есть «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Колос. 1, 15), и, кроме того, придут к нелепому учению о телесности Бога. В самом деле, предмет может быть видимым не иначе, как через форму, величину и цвет, что составляет отличительные свойства тел. Но если Бог, по их учению, есть тело, то, значит, Он состоит из материи, так как всякое тело состоит из материи. Если же Он состоит из материи, а материя, без сомнения, тленна, то и Бог тогда будет подлежать тлению. Еще спросим их: сотворена ли материя или нерожденна, т. е. не сотворена? Если они скажут, что материя сотворена, т. е. нерожденна, то должны будут признать, что Бог составляет одну часть (этой) материи, а мир — другую часть (ее). Если же они ответят, что материя сотворена, тогда, без сомнения, получится то заключение, что они исповедуют сотворенным того, кого называют Богом, а этого не допускает, конечно, ни их, ни наш разум. Но они скажут: «Бог невидим». Но что же вы тогда будете делать? Если вы говорите, что Он невидим по природе, то Он должен быть невидимым и для Спасителя.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Следовательно, Бог невидим; если же Он невидим по природе, то невидим и для Спасителя».)*

Между тем говорится, что Бог, Отец Христа, видим, потому что «видевший» говорит: «Видевший Меня видел От-

ца» (Иоан. 14, 9). Конечно, это сильно затрудняет вас; но мы понимаем это не в смысле видения, а в смысле познания: потому что познавший Сына познает и Отца. Таким же образом, нужно думать, и Моисей видел Бога: он не телесными очами созерцал Его, но познавал Его зрением сердца и чувством ума, и то — только отчасти, так как ясно сказано: «ты увидишь Меня сзади, а лице Мое (т. е. Того, Кто давал ответ Моисею) не будет видимо» (Исх. 33, 23). Конечно, это выражение нужно понимать с тою таинственностью, с какою прилично разуметь божественные слова, совершенно отвергши и презревши те старушечьи басни, которые придумывают неопытные люди о «переде» и «заде» Божьем. Пусть также никто не думает, будто мы мыслим нечто нечестивое, когда говорим, что Отец невидим и для Спасителя. Нужно принять во внимание, как далеко мы разнимся от еретиков, употребляя это выражение в борьбе против них. В самом деле, мы сказали, что иное дело — видеть и быть видимым, а иное дело — знать и быть знаемым, или — познавать и быть познаваемым. Видеть и быть видимыми свойственно телам; а этого, конечно, нельзя будет приложить ни к Отцу, ни к Сыну, ни к Святому Духу в Их взаимных отношениях: природа Троицы не подлежит условиям видения, свойство взаимно видеть друг друга она предоставляет существам, имеющим тело, т. е. всем прочим тварям; бестелесной же, т. е. в собственном смысле духовной, природе прилично только познавать и быть познаваемою, как это возвещает и Сам Спаситель, когда говорит, что «Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Матф. 14, 27). Итак, ясно, Он не сказал: «Никто не видит Отца, кроме Сына», — но: «Никто не знает Отца, кроме Сына».

4. Еретики думают найти основание к опровержению нас в тех изречениях Ветхого Завета, где Богу приписываются раскаяние или гнев или какое-нибудь иное страстное челове-

ческое расположение, они утверждают, что Бога до́лжно мыслить совершенно бесстрастным и чуждым всех этих волнений. Но им до́лжно показать, что подобное (тому, что заключается в Ветхом Завете) есть также и в евангельских притчах. Здесь, например, рассказывается, что некто насадил виноградник и поручил его виноградарям; когда же виноградари убили посланных к ним слуг и, наконец, убили даже посланного к ним сына, то хозяин, разгневавшись, отнял у них виноградник и злых виноградарей предал на лютую погибель, а виноградник отдал другим виноградарям, с тем чтобы они отдавали ему плод в свое время (Лука 20). В другой притче рассказывается, что когда господин отправился за получением царства, то граждане послали вслед за ним посольство, говоря: «Не хотим, чтобы он царствовал над нами»; тогда, получивши царство и возвратившись, господин в гневе приказал убить этих граждан в своем присутствии, а город их истребил огнем (Лука 19). Но мы, когда читаем о гневе Божьем — в Ветхом ли то Завете или в Новом, — обращаем внимание не на букву рассказа, а отыскиваем в таких местах духовный смысл, дабы понять их так, как достойно мыслить о Боге. Так, когда мы объясняли тот стих второго псалма, где говорится: «Тогда скажет им во гневе Своем, и яростию Своею приведет их в смятение» (Пс. 2, 5), — мы, насколько могли, соответственно малости нашего ума, показали, как именно должно понимать это (изречение о гневе Божьем).

## Глава пятая

## О ПРАВЕДНОМ И БЛАГОМ

1. Некоторых беспокоит еще то, что представители этой ереси, по-видимому, придумали себе некоторое разделение и на основании его говорят, что иное дело — правда и

иное — благость; это разделение еретики применили также и к Божеству, а потому утверждают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть Бог благой, но не праведный; Бог же закона и пророков — Бог справедливый, но не благой. Я считаю необходимым, по возможности кратко, ответить на этот вопрос. Итак, благостью они считают некоторое такое расположение, в силу которого добро должно оказываться всем, хотя бы тот, кому оказывается благодеяние, был недостоин и не заслуживал получить (его). Но мне кажется, они неправильно пользуются таким определением (благости), на основании которого они думают, что благодеяния уже не дается тому, кому причиняется что-нибудь печальное или строгое. Что касается справедливости, то они считают ее таким расположением, которое воздает каждому по заслугам. Но и в этом случае они опять неправильно толкуют смысл своего определения, они думают, будто справедливое существо злым делает зло, а добрым — добро, т. е. по их пониманию справедливый, по-видимому, не желает добра злым, но несется против них с какою-то ненавистью. При этом они собирают разные рассказы из Ветхого Завета, например о наказаниях потопа и потонувших в нем, или об опустошении Содома и Гоморры дождем огненным и серным, или о погибели всех (евреев) в пустыне за свои грехи, когда ни один из тех, кто вышел из Египта, не вошел в землю обетованную, кроме Иисуса и Халева. Из Нового же Завета они собирают слова милосердия и любви, которыми Спаситель наставлял Своих учеников и которые, по-видимому, возвещают, что никто не благ, кроме одного Бога Отца. На основании всего этого они и осмеливаются называть Отца Иисуса Христа благим и отличают от Него Бога мира, Которого им угодно называть праведным, но только не благим.

2. Но прежде всего, я думаю, нужно спросить у них следующее. Разве могут они, с точки зрения своего определения,

доказать справедливость Создателя, Который по заслугам наказал погибших во время потопа, или содомитян, или евреев, вышедших из Египта, между тем как мы видим, что иногда совершаются дела гораздо более непотребные и преступные, нежели те, за какие погибли вышеуказанные люди, и однако не видим, чтобы каждый из этих грешников омывал свои преступления заслуженным наказанием? Неужели они скажут, что бывший некогда справедливым (впоследствии) сделался благим? Или они лучше станут думать, что Творец теперь, конечно, справедлив, но терпеливо сносит человеческие грехи, а тогда не был даже и справедливым, потому что вместе со свирепыми и нечестивыми исполинами истреблял невинных мальчиков и грудных детей? Но они думают так потому, что не умеют слышать ничего, кроме буквы. Пусть же они в таком случае покажут, каким образом оказывается справедливым по букве то, что грехи родителей отдаются в лоно сынов их до третьего и четвертого поколения и на сыновей сынов их после них (Втор. 5, 9). Мы же понимаем все эти и подобные выражения не в буквальном смысле; наоборот, согласно научению Иезекииля, который назвал их притчей (Иез. 18, 3), мы отыскиваем только внутренний смысл этой самой притчи. Они должны также показать и то, как можно признать справедливым и воздающим каждому по заслугам того, кто наказывает земнородных и дьявола, хотя они не совершили ничего, достойного наказания. В самом деле, если, по представлению самих еретиков, они были существами злыми и погибшими по природе, то они не могли делать ничего доброго. Следовательно, коль скоро еретики (и в этом случае) называют Творца судьею, то Он оказывается судьею не столько дел, сколько природы: потому что злая природа не может делать добра, также и добрая природа не может делать зла. Далее, если Бог, Которого они называют благим, благ ко всем, то, без сомнения, Он благ и к погибающим; но почему

же Он не спасает их? Если Он не хочет (спасти их), то Он уже не благ; если же и хочет, но не может, то Он не всемогущ. Но пусть они лучше послушают, что, по Евангелию, Отец Господа нашего Иисуса Христа приготовляет огонь дьяволу и ангелам его (Матф. 25, 41). И каким образом это, насколько карательное, настолько же и суровое дело, с их точки зрения окажется свойственным благому Богу? Да и Сам Спаситель, Сын Бога благого, свидетельствует в Евангелиях и говорит, что если бы в Тире и Сидоне явлены были чудеса, то они некогда покаялись бы во вретище и пепле (Матф. 11, 21). Но почему, спрашиваю я, Христос, подошедши очень близко к этим городам и даже вступивши в пределы их, все-таки уклоняется войти в самые города и показать им обилие знамений и чудес, хотя было известно, что, по совершении этих чудес, они покаялись бы во вретище и пепле? Если Он не делает этого, то, значит, Он предоставляет погибели те города, которые не были злыми и погибшими по природе, как показывает самое евангельское повествование, отмечающее, что они могли бы покаяться. Точно так же в некоторой евангельской притче царь, вошедши посмотреть на возлежавших званых (гостей), увидел одного (из возлежавших) одетым не в брачные одежды и сказал ему: «Друг, как ты вошел сюда не в брачной одежде?» Тогда сказал царь слугам: «связавши ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Матф. 22, 12—13). Пусть они скажут нам, кто этот царь, который, вошедши посмотреть на возлежащих и найдя между ними одного в грязных одеждах, приказывает своим слугам связать его и бросить во тьму внешнюю? Неужели это — тот, которого они называют справедливым? Но, в таком случае, почему он приказал приглашать (безразлично) добрых и злых и не повелел слугам осведомляться об их заслугах? Этим самым, конечно, показывается уже не настроение неко-

торого справедливого, как говорят еретики, Бога, воздающего по заслугам, но настроение безразличной благости (по отношению ко всем). Если же необходимо понимать это в отношении к благому Богу, т. е. ко Христу или к Отцу Христа, то чем отличается это от того, за что они порицают праведный суд Божий и, далее, что порицают они в Боге закона? Ведь то же самое оказывается и в Боге благом, Который послал своих слуг звать добрых и злых, а между тем приглашенного ими человека за нечистые одежды приказал связать по рукам и ногам и бросить во тьму внешнюю.

3. Для опровержения того, что обыкновенно представляют еретики, достаточно тех свидетельств, которые мы взяли из Писания. Однако в борьбе с ними не излишне, кажется, представить некоторые доводы и от разума. Итак, мы спрашиваем их, знают ли они, что считается у людей добродетелью или пороком, и можно ли говорить о добродетелях в Боге или, по их мнению, в двух богах? Пусть они ответят также на вопрос: если они признают благость некоторою добродетелью, с чем, без сомнения, они согласятся, то что скажут они о справедливости? Мне кажется, они никогда, конечно, не дойдут до такого безумия, чтобы не признать справедливость добродетелью. Но если добро есть добродетель и справедливость — тоже добродетель, то, без сомнения, справедливость есть благость. Если же они скажут, что справедливость не есть добро, то, значит, она есть или зло, или нечто безразличное. Конечно, если они скажут, что справедливость есть зло, то, по моему мнению, глупо и отвечать им. Мне кажется, это значило бы отвечать на безумные речи сумасшедших людей. И действительно, как можно считать злом то, что, по их собственному сознанию, может воздавать добрым доброе? Далее, если они назовут правду делом безразличным, то последовательно нужно будет признать безразличными и умеренность, и благоразумие, и все прочие добродетели. И что мы ответим тогда

Павлу на его слова: «что добродетель и похвала, о том помышляйте. Чему вы научились, что приняли и слышали и видели во мне, то исполняйте» (Фил. 4, 8—9). Итак, пусть научатся они через исследование Писаний, каковы отдельные добродетели, и не уклоняются в то, что они говорят, будто Бог, воздающий каждому по заслугам, воздает злом за зло по ненависти к злым, а не потому, что согрешившие нуждаются во врачевании более или менее суровыми средствами, и по этой причине к ним применяются меры, в настоящее время под видом исправления причиняющие, по-видимому, чувство страдания. Они не читают, что написано о надежде погибших в потопе, о каковой надежде сам Петр, в своем первом послании, говорит так: «и Христос, быв умерщвлен во плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедовал, некогда непокорным ожидавшему их Божьему долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение (спасает)» (1 Петр. 3, 18—21). Относительно же Содома и Гоморры пусть они скажут нам, признают ли они пророческие слова принадлежащими Богу Творцу, т. е. Тому, Который, по рассказу Писания, послал на них огненный и серный дождь? Что же говорит о них пророк Иезекииль? «Содом будет восстановлен по-прежнему» (Иез. 16, 53). Ясно, что, сокрушая достойных наказания, Он сокрушает их для блага. Он даже Халдее говорит: «Имаши углие огненное, сяди на них, сии будут тебе помощь» (Исайя 47, 14—15, стар. ред.). Пусть также послушают, что сказано в 77 псалме, приписываемом Асафу, о падших в пустыне: «Когда Он убивал их, они искали Его» (Пс. 77, 34). Не говорит, что, по убиении одних, другие искали Его, но говорит, что погибель именно убитых была такова, что, по умерщвлении, они искали Бога. Из всего этого ясно, что праведный и благой Бог закона и Еванге-

лий — один и тот же и что Он как благотворит с правдою, так и наказывает с благостью, потому что ни благость без правды, ни правда без благости не могут быть показателями достоинства божественной природы. Но, побуждаемые их хитростями, прибавим еще следующее. Если правда не есть добро, то, без сомнения, и неправда не есть зло, потому что добру противоположно зло, а правде — неправда; следовательно, по вашему мнению, как справедливый не есть добрый, так и несправедливый не есть злой, и наоборот, как добрый не есть справедливый, так и злой не есть несправедливый. Но кому не покажется нелепым, что Богу благому противоположен Бог злой, Богу же праведному, которого они считают ниже благого, не противоположен никто? Ведь нет никого, кто назывался бы несправедливым, как есть сатана, именуемый злым. Итак, что же? Отвергнем то, что защищаем. Ведь они не могут же сказать, что злой не есть в то же время несправедливый, а несправедливый не есть злой. Таким образом, если в этих противоположностях справедливость нераздельно связана со злом и зло с несправедливостью, то, без сомнения, и благой неотделим от справедливого, и справедливый от благого; и как непотребство зла и неправды мы называем одним и тем же непотребством, так и добродетель благости и справедливости мы должны считать за одну и ту же добродетель.

4. Но они снова призывают нас к словам Писания, предлагая свой пресловутый вопрос. Они говорят: написано, что «не может дерево худое приносить плоды добрые» (Матф. 7, 18; 12, 33). Но к чему они говорят это? Какое именно дерево представляет собою закон, это обнаруживается из плодов его, т. е. из слов заповедей. Если закон добр, то, без сомнения, и Бога, давшего этот закон, нужно признать добрым. Если же закон более справедлив, чем добр, то и законодателя-Бога нужно признать справедливым. Но апостол Павел без всяких околичностей говорит: «Посему закон свят, и заповедь свята,

и праведна, и добра» (Римл. 7, 12). Отсюда ясно, что Павел не учился буквам у тех, кто отделяет правду от добра, но был наставлен тем Богом и вдохновлен Духом того Бога, Который вместе и свят, и благ, и справедлив; говоря Духом этого Бога, он поэтому и называл заповедь закона святою, и справедливою, и доброю. А чтобы яснее показать, что благость в заповеди преобладает над правдою и святостью, при повторении изречения он вместо этих трех свойств указывает одну только благость (доброту); он говорит: «Неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак (да не будет)» (Римл. 7, 13). Апостол знал, конечно, что благость есть родовая добродетель, правда же и святость — вид рода; поэтому, назвавши сначала и род, и виды вместе, при повторении изречения он ограничился одним только родом. И в последующих словах: «Грех благим ми содевая смерть» (Римл. 7, 13, стар. ред.) — он обозначает родовым понятием то, что выше обозначил по видам. Таким же образом должно понимать и слова: «добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек от благого сокровища износит благое, и лукавый человек от злого сокровища выносит злое» (Матф. 12, 35). Спаситель взял здесь родовые понятия доброго и злого, без сомнения, показывая, что в добром человеке есть и справедливость, и умеренность, и благоразумие, и благочестие, и все, что можно называть или считать добром. Подобным образом и злым Он назвал, без сомнения, (такого) человека, который и несправедлив, и нечист, и нечестив — словом, имеет все частные качества, безобразящие злого человека. И как никто не считает человека злым и никто не может быть без этих недостатков, так и без тех добродетелей, конечно, никто не может быть признан добрым. Но у них остается еще то, что они считают как бы щитом, по преимуществу данным им, — это слова Господа в Евангелии: «Никто не благ, как только один Бог» (Лука 18, 19). Они говорят, что это — собственное имя Отца Христова, Который отличен от Бога Творца

всего, каковому творцу Спаситель не дал наименования благости. Итак, посмотрим, действительно ли Бог пророков, творец мира и законодатель не называется в Ветхом Завете благим? Но вот слова псалмов: «Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!» (Пс. 72, 1) и «Да скажет ныне дом Израилев, ибо вовек милость Его» (Пс. 117, 2). И в Плаче Иеремии написано: «Благ Господь к надеющимся на Него, к душе, ищущей Его» (Плач Иерем. 3, 25). Итак, в Ветхом Завете Бог часто называется благим. Точно так же в Евангелиях Отец Господа нашего Иисуса Христа называется праведным. Так, в Евангелии от Иоанна Сам Господь наш в молитве к Отцу говорит: «Отче праведный! И мир Тебя не познал» (Иоан. 17, 25). Пусть они не говорят, что в этом случае Спаситель называл Отцом творца мира, вследствие восприятия плоти, и этого самого (творца) именовал праведным; такое понимание исключается непосредственно следующими словами: «И мир Тебя не познал». Ведь по их учению мир не знает одного только благого Бога; создателя же своего вполне знает, по слову самого Господа, что мир любит свое. Итак, ясно, что тот Бог, Которого они считают благим, в Евангелиях называется праведным. На досуге можно будет собрать побольше свидетельств, где Отец Господа нашего Иисуса Христа в Новом Завете называется праведным, а Творец неба и земли в Ветхом Завете называется благим, чтобы когда-нибудь таким образом устыдились еретики, убежденные этими многочисленными свидетельствами.

### Глава шестая

## О ВОПЛОЩЕНИИ ХРИСТА

1. После этих исследований время обратиться к вопросу о воплощении Господа и Спасителя нашего, как и почему он сделался человеком? В самом деле, по мере наших малых сил

мы уже рассмотрели Божественную природу — более на основании ее собственных дел, чем на основании созерцания нашей мысли; мы рассмотрели также и творения ее (Божественной природы), как видимые, так и невидимые, созерцаемые верою, потому что и человеческая бренность не все может видеть очами и постигать разумом, вследствие того, конечно, что мы, люди, — самое немощное и слабое животное из всех разумных животных; тогда как те существа, небесные или вышенебесные, стоят гораздо выше (нас). Теперь, таким образом, нам остается задаться вопросом о среднем между всеми этими тварями и Богом, т. е. о Посреднике, Которого апостол Павел провозглашает «рожденным прежде всякой твари». Мы видим, что в Священном Писании много говорится о Его величии, мы находим, что Он «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Колос. 1, 15—17). Он есть глава всего, и один только имеет своею главою Бога Отца, ибо написано: «А Христу глава — Бог» (1 Кор. 11, 3). Написано также, что «никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына» (Матф. 11, 26), — ибо кто может знать, что такое Премудрость, кроме родившего ее? Или кто с полною ясностью знает, что такое Истина, кроме Отца Истины? Кто подлинно может исследовать всю природу Слова Божьего и природу Самого Бога, которая от Бога, кроме одного только Бога, у Которого было Слово? Поэтому мы должны быть уверены, что это Слово, или Разум, эту Премудрость, эту Истину никто не знает, кроме одного только Отца, и потому о Нем написано: «то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Иоан. 21, 25), т. е. (книг) о славе и величии Сына Божьего. И действительно, невозможно изложить

в письменах то, что относится к славе Спасителя. Итак, видя столько великих свидетельств о природе Сына Божьего, мы цепенеем в величайшем изумлении от того, что это превосходящее всех Существо, уничижая себя из состояния Своего величия, сделалось человеком и жило между людьми, как свидетельствует (об этом) благодать, изливавшаяся устами Его, и как засвидетельствовал Ему Отец Небесный, и как подтверждают различные знамения, и чудеса, и силы, совершенные Им. Прежде этого Своего явления во плоти Он послал пророков в качестве предтеч и вестников Своего пришествия. После же вознесения Своего на небеса Он дал повеления обойти всю вселенную святым апостолам, исполненным силою Его Божества, — людям неопытным и неученым, (вышедшим) из среды мытарей и рыбаков; Он дал им повеление, чтобы из всякого языка и из всех народов они составили собрание (людей) благочестивых, верующих в Него.

2. Но из всех чудес и великих дел, относящихся к Нему, в особенности то возбуждает удивление человеческого ума — и слабая мысль смертного существа никак не может понять и уразуметь в особенности того, что столь велико могущество божественного величия, — что Само Слово Отчее и Сама Премудрость Божья, в Которой сотворено все видимое и невидимое, находились, как нужно этому веровать, в пределах ограниченности человека, явившегося в Иудее; что Премудрость Божья вошла в утробу матери, родилась младенцем и плакала, по подобию плачущих младенцев; что потом (этот Сын Божий) был смущен смертью, как это Сам Он исповедует, когда говорит: «Душа Моя скорбит смертельно» (Матф. 26, 38), — и что, наконец, Он был доведен до смерти, считающейся у людей самою позорною, и, несмотря на это, через три дня воскрес. Таким образом, мы видим в Нем, с одной стороны, нечто человеческое, чем Он, по-видимому, нисколько не отличается от общей немощи смертных, с дру-

гой же стороны — нечто божественное, что несвойственно никакой иной природе, помимо той первой и неизреченной природы Божества. Отсюда и возникает затруднение для человеческой мысли: пораженная изумлением, она недоумевает, куда склониться, чего держаться, к чему обратиться. Если она мыслит Его Богом, то видит Его смертным; если она считает (Его) человеком, то усматривает Поправшего власть смерти и Восстающего из мертвых с добычею. Поэтому до́лжно со всяким страхом и благоговением наблюдать, чтобы в одном и том же (лице) обнаружить истину той и другой природы, так, чтобы, с одной стороны, не помыслить чего-нибудь недостойного и неприличного о той божественной и неизреченной сущности и, с другой стороны, деяния (Его как человека) не счесть ложными призрачными образами. Вложить все это в уши человеческие и изъяснить словами, конечно, далеко превосходит силы нашего достоинства, ума и слова. Я думаю, что это превосходит даже меру (способностей, присущих) святым апостолам; а может быть, изъяснение этого таинства недоступно даже всей твари небесных сил. Мы изложим учение об этом предмете — насколько возможно кратко — вовсе не по побуждениям некоторого дерзновения, но только потому, что этого требует план сочинения; причем изложим более то, что содержит наша вера, чем обычные доказательства, представляемые человеческим разумом, с своей же стороны представим скорее наши предположения, чем какие-нибудь ясные утверждения.

3. Итак, по учению Писания, Единородный Сын Божий, через Которого, как показало предшествующее рассуждение, сотворено все видимое и невидимое, и сотворил все и сотворенное любит. Поэтому, будучи Сам невидимым образом невидимого Бога, Он невидимо даровал участие в Себе всем разумным тварям так, чтобы каждый участвовал в Нем настолько, насколько проникнется чувством любви по отноше-

нию к Нему. Но, вследствие способности свободного произволения, между душами произошло различие и разнообразие, потому что одна душа питала более горячую любовь к Своему Творцу, другая — более поверхностную и слабую. Та же душа, о которой Иисус сказал, что «никто не отнимает ее от Меня» (Иоан. 10, 18), от самого начала творения и в последующее время неотделимо и неотлучно пребывала в Нем как в Премудрости и Слове Божьем, как в Истине и вечном свете и, всем существом своим воспринимая всего (Сына Божьего) и входя в свет и сияние Его, сделалась по преимуществу одним духом с Ним, как и апостол обещает тем, которые должны подражать ей: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17). При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника) Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции не было противоестественно принять тело и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как сказали мы выше, она уже всецело вошла — как в Слово, и Премудрость, и Истину. Поэтому и сама вся, будучи в Боге и восприняв в Себя всего Сына Божьего, эта душа с принятою ею плотью по справедливости называется Сыном Божьим, силою Божьей, Христом и Божьей Премудростью, и наоборот, Сын Божий, через Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и сыном человеческим. Так, говорится, что Сын Божий умер — разумеется, по той природе, которая, конечно, могла принять смерть, а Имеющий прийти во славе Отца Своего со святыми ангелами называется сыном человеческим. По этой-то причине во всем Писании как Божественная природа называется человеческими именами, так и человеческая природа украшается славными наименованиями Божественной природы; ибо об этом

больше, чем о чем-нибудь другом, можно сказать словами Писания: «И будут два одной плотью, так что уже не двое, но одна плоть» (Марк 10, 8). Нужно думать, что Слово Божье в большей степени составляет одно с душою во плоти, чем муж с женою. Равным образом, быть одним духом с Богом кому более прилично, как не этой душе, которая через любовь так соединилась с Богом, что по справедливости называется единым духом с Ним?

4. *(Из письма Юстиниана к Мине: «Посему и человек стал Христом, достигнув этого (своими) добродетелями, как свидетельствует пророк, говоря: „Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих" (Пс. 44, 8). Надлежало же, чтобы Тот, Который ни в каком случае неотделим от Единородного, (всегда) пребывал с Единородным и прославился вместе с Ним».)*

Совершенство любви и искренность приобретенного расположения сделали это единство ее с Богом нераздельным, так что восприятие этой души (Сыном Божьим) не было случайным или призрачным, но было даровано ей по достоинству за ее добродетели. Что это так, послушай пророка, который говорит об этой душе: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» (Пс. 44, 8). Итак, Он помазывается елеем радости, т. е. душа Христа вместе со Словом Божьим делается Христом — в награду за любовь. Помазание елеем радости означает не что иное, как исполнение Святым Духом; слова же «более соучастников» показывают, что ей не была дана благодать Духа, как пророкам, но что в ней присутствовала субстанциальная полнота Самого Слова Божьего, как и апостол сказал: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Колос. 2, 9). Наконец, по этой же причине пророк не только сказал: «Ты возлюбил правду», — но

еще прибавил: «и возненавидел беззаконие», так как возненавидеть беззаконие означает то, что говорит о Нем Писание: Он «не сделал греха, и не было лжи в устах Его» (Исаiя 53, 9), и еще: «подобно нам искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15). И Сам Господь говорит: «Кто от вас облачит Мя о гресе?» (Иоан. 8, 46, стар. ред.). И опять Сам (Он) говорит о Себе: «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Иоан. 14, 30). Все это показывает, что в Нем не было никакого греховного чувства. Желая яснее обозначить это, именно то, что греховное чувство никогда не входило в Него, пророк говорит: «Прежде нежели дитя будет уметь выговорить: отец мой, мать моя, отвергать худое» (Исаiя 8, 4; 7, 16).

5. Кому-нибудь может представиться такое затруднение: выше мы показали, что во Христе есть разумная душа, но во всех своих рассуждениях мы часто доказывали, что природа душ способна к добру и злу. Это затруднение разъясняется следующим образом. Не может быть сомнения в том, что природа той души была такая же, какая присуща всем душам; в противном случае, если бы она не была поистине душою, она не могла бы и называться душою. Но так как способность выбора между добром и злом присуща всем (душам), то эта душа, принадлежащая Христу, так возлюбила правду, что вследствие величия любви прилепилась к ней неизменно и нераздельно, так что прочность расположения, безмерная сила чувства, неугасимая пламенность любви отсекли (у ней) всякую мысль о совращении и изменении, и что прежде было свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу. Таким образом, должно веровать, что во Христе была человеческая и разумная душа, и в то же время нужно думать, что эта душа не имела никакого расположения или возможности ко греху.

6. Но для полнейшего разъяснения дела, кажется, не излишне воспользоваться каким-нибудь подобием, хоть в столь

возвышенном и столь трудном вопросе нельзя найти много подходящих примеров. Однако без всякого предубеждения представим такой пример. Металл железа может воспринимать и холод, и жар. Итак, допустим, что какое-нибудь количество железа всегда лежит в огне и, всеми своими порами и всеми своими жилами воспринимая огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделяется от этого железа и оно не отделяется от огня, то неужели мы скажем, что этот кусок железа, который по природе, конечно, есть железо, находясь в огне и постоянно пылая, может когда-нибудь принять холод? Напротив, мы говорим, и это вернее, что скорее весь (этот кусок железа) сделался огнем, потому что в нем не усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто наблюдаем (своими) глазами в печах, и если кто попробует тронуть или пощупать (его), то почувствует силу огня, а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге, и поэтому все, что она делает, что чувствует, что мыслит, есть Бог. Вот почему эта душа не может быть названа совратимою и изменчивою: она получила неизменяемость вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божьим. Конечно, и на всех святых, нужно думать, нисходит некоторая теплота Слова Божьего: но в этой душе субстанциально почил самый Божественный огонь, от которого исходит некоторая теплота на прочих. Ведь и слова «помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» показывают, что иначе помазывается елеем радости, т. е. Словом Божьим и Премудростью, та душа и иначе помазываются соучастники ее, т. е. святые пророки и апостолы. Эти, как говорится, ходили только в благоухании благовоний Божьих, а душа Христа была сосудом самого благовония, от благоухания которого, посредством участия в нем, достойные люди сделались пророками и апостолами. Иное дело —

субстанция благовония, а иное дело — запах его; точно так же иное дело — Христос, а иное дело — соучастники Его. И как самый сосуд, который содержит субстанцию благовония, никаким образом не может принять какого-нибудь зловония, тогда как участвующие в запахе его, если более или менее удалятся от благоухания его, могут принять зловоние, так и Христос, будучи самим сосудом, в котором была субстанция благовония, не мог принять противного запаха; соучастники же Его тем более будут способны к восприятию запаха, чем ближе будут находиться к сосуду.

7. Я думаю, что Иеремия-пророк, разумея именно то, какова в Нем природа Премудрости Божьей и какова природа, которую Он воспринял ради спасения мира, сказал: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью Его будем жить среди народов» (Плач. Иерем. 4, 20). Тень нашего тела неотделима от тела и неуклонно воспроизводит все движения и действия тела. В этом-то смысле, я думаю, пророк, желая показать дело и движение души Христовой, которое неотделимо было присуще ей и выполняло все сообразно с движением и волею Христа, назвал эту душу тенью Христа Господа, в которой мы можем жить среди народов, потому что в тайне этого приятия (Слова Божьего душою) живут народы, которые достигают спасения, подражая этой душе через веру. Подобное же, думается мне, показывает и Давид, говоря: «помяни, Господи, поношение (мое), имже поносиша (мя) изменению Христа Твоего» (Пс. 88, 51—52, стар. ред.). Не то же ли разумеет и Павел, когда говорит: «жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Колос. 3, 3). И в другом месте он говорит: «Вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне» (2 Кор. 13, 3). Значит, Христос, по его словам, теперь сокрыт в Боге. В этом изречении можно указать такой же смысл, какой, как сказали мы выше, заключается в словах пророка

о тени Христа; или же, может быть, он превосходит понимание человеческого ума. В Священном Писании мы находим много и других изречений о значении тени. Таковы, например, слова Гавриила к Марии в Евангелии от Луки: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лука 1, 35). Также и апостол говорит о законе, что имеющие плотское обрезание служат «образу и тени небесного» (Евр. 8, 5). И в другом месте говорится: «наши дни на земле тень» (Иов 8, 9). Итак, если и закон, который на земле есть тень, и мы живем среди народов в тени Христа, то нужно рассмотреть, не познается ли истина всех этих теней в том откровении, когда все святые удостоятся созерцать славу Божью, а также причины и истину вещей уже не через зеркало и не гадательно, но лицом к лицу? Получивши уже залог этой истины через Святого Духа, апостол говорил: «если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5, 16). Итак, вот что мы могли представить, рассуждая в настоящее время о столь трудных предметах, т. е. о воплощении и Божестве Христа. Если кто может найти что-нибудь лучшее и подтвердить свои слова более очевидными доказательствами из Священного Писания, то, конечно, нужно принять лучше эти последние, чем наши (доказательства).

**Глава седьмая**

## О СВЯТОМ ДУХЕ

1. После тех первых рассуждений об Отце, и Сыне, и Святом Духе, предложенных по требованию дела в начале сочинения, нам показалось нужным снова повторить и показать, что один и тот же Бог — и Творец мира, и Отец Господа нашего Иисуса Христа, т. е. что один и тот же Бог как закона и пророков, так и Евангелий. Потом еще нужно

было показать относительно Христа, что именно тот, который выше был представлен Словом и Премудростью Божьей, сделался человеком. Остается, по возможности кратко, повторить также и о Святом Духе. Итак, теперь время, по мере сил наших, сказать немного и о Святом Духе, Которого Господь и Спаситель наш в Евангелии от Иоанна назвал Утешителем (2 Кор. 14, 26). Как Сам Бог — один и тот же, и Христос — один и тот же, так один и тот же — Святой Дух, Который был и в пророках, и в апостолах, т. е. как в тех людях, которые веровали в Бога еще до пришествия Христа, так и в тех, которые прибегали к Богу через Христа. Мы слышали, что еретики дерзнули говорить и о двух богах, и о двух Христах, но мы не знаем, чтобы кто-нибудь когда-нибудь проповедовал о двух Святых Духах. И действительно, как могли они подтвердить это Священным Писанием или какое различие могли они указать между одним Святым Духом и другим, если только вообще можно найти какое-нибудь определение или описание Святого Духа? В самом деле, допустим с Маркионом или Валентином, что можно вводить различия в Божестве и иною изображать природу благого, иною же природу справедливого: но что (тот и другой еретик) придумает и какое основание найдет, чтобы доказать различие Святого Духа? Я думаю, что они ничего не могут найти для доказательства какого бы то ни было различия.

2. Что касается нас, то мы думаем, что в Святом Духе так же, как в Премудрости Божьей и в Слове Божьем, принимает участие всякая разумная тварь, без какого бы то ни было различия. Впрочем, я вижу, что преимущественное нисхождение Святого Духа к людям обнаруживается после вознесения Христа на небеса более, чем до пришествия Его. Раньше дар Святого Духа подавался одним только пророкам и немногим из народа в том случае, если кто заслужи-

вал (его). После же пришествия Спасителя, как написано, исполнилось сказанное в Книге пророка Иоиля, что будет в последние дни: «Излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать» (Иоиль 2, 28), а это, конечно, равносильно следующим словам: «Все народы будут служить Ему» (Пс. 71, 11). Итак, вместе со многими другими, через благодать Святого Духа обнаруживается и то величественное (дарование), что до Христа только немногие, т. е. сами пророки и едва один из всего народа, могли возвыситься над телесным пониманием пророческих писаний или закона Моисеева и уразуметь в законе или пророках нечто большее, именно некоторый духовный смысл; теперь же бесчисленное множество верующих, которые, хотя и не все могут по порядку и ясно раскрывать духовный смысл, но, однако, все имеют убеждение, что не должно понимать в телесном смысле ни обрезания, ни субботнего покоя, ни пролития крови скота, ни рассказа о том, что Бог давал наставления Моисею касательно всего этого. И такое понимание дается всем, без сомнения, силою Святого Духа.

3. О Христе существуют многочисленные понятия. Он, конечно, есть Премудрость, но, однако, не во всех действительно производит и поддерживает премудрость, а только в тех, кто сам заботится о премудрости, наподобие того, как и врач не по отношению ко всем действует как врач, но только по отношению к тем, кто, сознавши свою болезнь, прибегает к его милосердию, чтобы получить здоровье. Точно так же я думаю и о Святом Духе, в Котором заключаются всевозможные роды даров. В самом деле, одним Святой Дух дает слово премудрости, другим — слово знания, иным — веру (1 Кор. 12, 8), и так для каждого, могущего принять Святого Духа, Он сам делается тем и познается в том отношении, в чем и в каком отношении нуждается человек, заслуживший участие в Нем. Некоторые же, слыша, что Святой Дух называется

в Евангелии Утешителем, но не обратив внимания на эти разделения или различия и не рассудив, за какое дело или действие Он называется Утешителем, приравняли Его я даже не знаю к каким низким духам и постарались возмутить этим церкви Христовы, так что произвели немаловажные разногласия между братьями. Между тем Евангелие приписывает Ему такое величие и власть, что говорит, что апостолы могли принять то, чему хотел их научить Спаситель, не иначе, как после пришествия Святого Духа, Который, вливаясь в их души, мог просветить их относительно познания и веры в Троицу. Они же, вследствие неопытности своего ума, не только сами не могут последовательно изложить то, что составляет истину, но не могут даже приурочить свое внимание к тому, что говорим мы; поэтому, мысля недостойное о Его Божестве, они предавались заблуждениям и обманам, скорее совращенные духом обольстителем, нежели наученные наставлениями Святого Духа, как говорит апостол: внимающие «духам обольстителям и учениям бесовским», «запрещающих вступать в брак», к погибели и падению многих, и без нужды «удалятися от брашен» (стар. ред.), чтобы соблазнить души невинных тщеславием строжайшего воздержания (1 Тим. 4, 1—3).

4. Итак, нам до́лжно знать, что Святой Дух есть Утешитель, научающий большему, чем можно выразить словом, — что, так сказать, неизреченно и что «человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 4), т. е. что не может быть выражено человеческой речью. Сказано же: «Нельзя» (не позволительно), а не «нельзя» — как мы думаем — в том смысле, в каком это сказано и в другом месте: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает» (1 Кор. 10, 23), — т. е. нам, говорит, позволительно то, на что мы имеем право, вследствие чего мы можем иметь это. Утешителем же (Параклетом) Святой Дух называется от утешения, потому что Параклет означает Утешителя. Ведь кто удостоил-

ся участия в Святом Духе, тот, познавши неизреченные тайны, без сомнения, получает утешение и сердечную радость. Когда, по указанию Святого Духа, он познает основание всего, что делается — именно почему и как это делается, — то, конечно, душа его уже ничем не будет смущаться и не примет в себя никакого чувства печали; и тогда он уже ничего не страшится, так как, пребывая в Слове и Премудрости Божьей, называет Иисуса Господом во Святом Духе. Мы упомянули об Утешителе и, по мере наших сил, объяснили, как до́лжно понимать это наименование. Но и Спаситель наш называется Утешителем (Параклетом) в послании Иоанна: «А если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая (paracletum) пред Отцом Иисуса Христа, Праведника: Он есть умилостивление за грехи наши» (1 Иоан. 2, 1—2). Рассмотрим, не различный ли смысл соединяется с названием Параклета в приложении к Спасителю и в приложении к Святому Духу? В отношении к Спасителю Параклет означает, кажется, ходатая, так как по-гречески параклет означает то и другое: и ходатая, и утешителя. Действительно, последующее изречение «Он есть умилостивление за грехи наши», по-видимому, дает основание понимать имя Параклета, по отношению к Спасителю, в значении ходатая, ибо Он, говорится, умоляет Отца за наши грехи. В отношении же к Святому Духу имя Параклета нужно понимать в том смысле, что Он дает утешение душам, которым открывает разумение духовного знания.

### Глава восьмая

## О ДУШЕ

1. После этого, по требованию плана, мы должны исследовать учение о душе вообще и, начиная с низших, взойти к высшим существам. Ведь никто, я думаю, не сомневается,

что душа есть в каждом животном, даже в тех животных, которые пребывают в водах. И это убеждение действительно поддерживается общим мнением всех людей; оно подтверждается и авторитетом Священного Писания, так как здесь говорится, что «и сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их» (Быт. 1, 21). На основании же общего сознания разума это убеждение утверждают те, которые дают точное определение души. По их определению, душа есть субстанция (фантастике) и (орметике), а это по-латыни, хотя и не совсем точно, можно выразить словами: sensibilis и mobilis, т. е. чувствующая и подвижная. Но такое понятие о душе можно применить, конечно, ко всем животным, даже к живущим в воде; оно оказывается приложимым также и к животным летающим. Писание подкрепляет авторитет еще и другого мнения, когда говорит: «Не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его», — и не ешьте душу с телами (Лев. 17, 13—14); здесь совершенно ясно показывается, что кровь всех животных есть душа их. Но кто-нибудь при этом может спросить: каким образом слова, что душа всякой плоти есть кровь ее, можно применить к пчелам, осам, муравьям, а также к живущим в воде устрицам, улиткам и прочим животным, которые лишены крови, но, однако, по яснейшему указанию Писания, одушевлены? На это нужно ответить, что у животных этого рода находящаяся в них жидкость, хотя она и иного цвета, имеет такое же значение, какое у прочих животных принадлежит красной крови; ведь цвет (крови) не имеет значения, коль скоро субстанция (ее) жизненна. Что же касается вьючных животных и скота, то относительно одушевленности их не возникает никакого сомнения даже в общем мнении. Мысль Священного Писания (о них) также ясна, потому что Бог говорит: «Да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и га-

дов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1, 24). Далее, об одушевленности человека не может быть, конечно, никакого сомнения; об этом никто не может даже и спрашивать. Но тем не менее Священное Писание отмечает, что «Бог вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Остается еще исследовать об ангельском чине и о прочих божественных и небесных силах, а также и о противных властях: есть ли души и у этих существ или души ли они? До сих пор мы не нашли в Священном Писании никакого авторитетного указания на то, что ангелы или какие-нибудь другие служебные духи Божьи имеют души или называются душами; однако очень многие считают их одушевленными. О Боге же мы находим следующие слова: «Обращу лице Мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа ее» (Лев. 17, 10), и в другом месте: «новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу больше терпеть; новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя» (Исайя 1, 13—14). И в двадцать первом псалме (известно, что этот псалом, как свидетельствует Евангелие, написан от лица самого Христа) о Христе сказано так: «Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! поспеши на помощь мне; Избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою» (Пс. 21, 20—21). Есть много и других свидетельств о душе Христа во плоти.

2. Впрочем, о душе Христа всякий вопрос устраняется учением о воплощении: ибо как Христос воистину имел плоть, так воистину имел Он и душу. Трудно уразуметь и выяснить только то, как нужно понимать упоминаемую в Писании душу Божью: ведь мы исповедуем Бога простым существом, без всякой примеси какой-либо сложности; и однако, по-видимому, упоминается душа Бога, в каком бы смысле мы ни стали ее понимать. О Христе же нет никакого сомнения. И поэтому мне не представляется нелепостью говорить

и думать нечто подобное также и о святых ангелах и прочих небесных силах, так как то определение души, по-видимому, вполне подходит и к ним. В самом деле, кто будет отрицать, что они — существа разумно чувствующие и подвижные? Если же это определение души как субстанции разумно чувствующей и подвижной правильно, то оно, по-видимому, относится и к ангелам: ведь что же иное находится в них, как не разумное чувство и движение? А что одинаково определяется, то, без сомнения, имеет одну и ту же субстанцию. Павел указывает, что есть какой-то душевный человек, не могущий, по его словам, принимать того, что от Духа Божьего (1 Кор. 2, 14); такому человеку, говорит он, кажется глупым учение Святого Духа, он не может постигать того, что составляет предмет духовного распознавания. И в другом месте (апостол) говорит: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44), — показывая, что в воскресении праведников не будет ничего душевного. Поэтому мы спрашиваем, не существует ли некоторая субстанция, которая оказывается несовершенной потому, что она есть душа? Когда мы начнем обсуждать по порядку каждый отдельный предмет, то мы спросим еще о том, потому ли эта субстанция несовершенна, что она отпала от совершенства, или такою она создана Богом? В самом деле, если душевный человек не воспринимает того, что от Духа Божьего, и постольку, поскольку он есть душевный человек, не может даже воспринимать понимания лучшей природы, т. е. природы Божественной, — то, может быть, по этой причине Павел и соединяет, сочетает со Святым Духом более ум, чем душу, желая очевиднейшим образом научить нас тому, каково именно то, чем мы можем постигать «которое Духа», т. е. духовное. Думаю, что этот именно (орган постижения духовного) апостол и показывает, когда говорит: «Стану молиться духом, стану молиться умом; буду петь духом, буду петь и умом» (там же, 14, 15). Не говорит:

«Стану молиться душою», но — «духом и умом», и не говорит: «буду петь душою», но — «буду петь духом и умом».

3. Но, может быть, спросят: если именно ум духом молится и поет, то не этот ли самый ум получает совершенство и спасение, как говорит Петр: «Достигая наконец верою вашею спасения душ» (1 Петр. 1, 9). Если душа не молится и не поет вместе с духом, то как она будет надеяться на спасение? Или, может быть, достигши блаженства, она уже не будет называться душою? Но посмотрим, нельзя ли будет ответить на этот вопрос таким образом. Как Спаситель пришел спасти погибшее, причем то, что прежде называлось погибшим, уже не есть погибшее, коль скоро оно спасается: так, может быть, спасаемое называется душою, когда же душа будет спасена, то будет называться (уже) по имени своей совершеннейшей части. Некоторым представляется возможным присоединить еще следующее (объяснение).

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Поэтому с бесконечною осторожностью до́лжно рассмотреть, не перестанут ли души быть душами, когда наследуют спасение и достигнут блаженной жизни. Так как Господь и Спаситель пришел взыскать и спасти погибшее, чтобы оно перестало быть погибшим, то и душа, которая погибла и для спасения коей пришел Господь, получив спасение, может быть, перестанет быть душой. Равным образом нужно обсудить и следующую мысль. Как погибшее некогда не было погибшим, и будет время, когда оно не будет погибшим, так, может быть, и душа некогда не была душою, и не настанет ли когда-нибудь время, когда она уже не будет душою?!»*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Как Спаситель пришел спасти погибшее, и это погибшее, будучи спасено, уже не есть погибшее, так и душа, которую Он пришел спасти как нечто погибшее, будучи спасена, уже не остается душою или (чем-то) погибшим. Еще должно рассмотреть*

*следующее. Как погибшее никогда не было погибшим и когда-либо не будет погибшим, так, может быть, и душа некогда (еще) не была душою, и будет время, когда она (уже) не будет душою».)*

Погибшее существовало, без сомнения, и прежде, чем оно погибло, когда оно было чем-то иным, отличным от погибшего (чем именно, не знаю); равным образом оно будет существовать и тогда, когда не будет погибшим: точно так же и душа, именуемая погибшей, некогда, может быть, не была еще погибшей и поэтому не называлась душою и когда-либо снова избавится от погибели и станет тем, чем была до погибели и наименования душою. Далее, из самого значения имени души, какое имеет это имя в греческом языке, можно извлечь немаловажную мысль, как это кажется, по крайней мере, некоторым более внимательным исследователям. Слово Божье называет Бога огнем, когда говорит: «Господь, Бог твой, есть огнь поядающий» (Втор. 4, 24). Также и о субстанции ангелов оно говорит: «Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь» (Евр. 1, 7), — и в другом месте: «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста» (Исх. 3, 2). Кроме того, мы получили заповедь пламенеть духом (Римл. 12, 11), что, без сомнения, указывает на пламенное и горячее Слово Божье. Иеремия пророк услышал от Того, Кто давал ему ответы: «Се дах словеса Моя во уста твоя, как огонь» (Иерем. 1, 9, стар. ред.). Итак, как Бог есть огонь и ангелы — пламень огненный и как все святые пламенеют духом, так, наоборот, отпадшие от любви Божьей, без сомнения, охладели в любви к Богу и сделались холодными. Господь, действительно, говорит, что «и по причине умножения беззакония во многих охладеет любовь» (Матф. 24, 12). И все, что в Священном Писании сравнивается с противною властью, всегда называется холодным, как и сам дьявол, холоднее которого, конеч-

но, ничего нельзя и найти. В море же, говорит Писание, царствует дракон; в самом деле, пророк замечает, что в море находятся змей и дракон, а это относится, конечно, к какому-нибудь злому духу (Иез. 32). И в другом месте пророк говорит: «поразит Господь мечем Своим тяжелым левиафана, змея прямо бегущаго, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Исх. 27, 1). И еще говорит: «хотя бы сокрылись они от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их» (Амос 9, 3). В книге же Иова дракон называется царем всего того, что находится в воде (Иов. 41, 25). От Борея, как возвещает пророк, исходят бедствия на всех, обитающих на земле (Иерем. 1, 14). Бореем же в Священном Писании называется холодный ветер, как написано у Премудрого: «Студен ветр северный» (Сир. 43, 22). То же самое, без сомнения, нужно думать и о дьяволе. Итак, если святое называется огнем, светом, пламенем, противоположное же называется холодным и говорится, что во многих охладевает любовь, то, спрашивается, почему же душа названа именем души, которое по-гречески обозначается словом «психе»? Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния? Не потому ли это название перенесено на нее, что она, по-видимому, охладилась от той естественной и божественной теплоты и, вследствие этого, оказалась в своем настоящем состоянии и с этим названием? Наконец, едва ли ты найдешь, чтобы в Священном Писании название души употреблялось в похвальном смысле; в порицательном же смысле оно часто встречается здесь, например: «Душа лукава погубить стяжавшего ю» (Сир. 6, 4) и «душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18, 4). После слов: «Все души — Мои: как душа отца, так и душа сына» (там же), — по-видимому, нужно было бы сказать: «Душа, делающая правду, и сама спасется; душа же согрешающая — и сама умрет». Но мы видим, что

Он соединил с душою то, что достойно наказания; а что достойно похвалы — о том умолчал. Итак, нужно рассмотреть, не названа ли душа (психе), т. е. душою, потому, что она охлаждена к ревности праведных и к участию в божественном огне, — как это ясно, сказали мы, из самого имени; причем, однако, она не потеряла способности к восстановлению в то состояние горячности, в котором была вначале. Вот почему и пророк указывает, по-видимому, нечто подобное, когда говорит: «Возвратись, душа моя, в покой твой» (Пс. 114, 7). Все это, кажется, показывает, что ум, уклонявшийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и что душа, в случае восстановления и исправления, снова сделается умом.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Ныне существующая душа произошла вследствие отпадения и охлаждения к духовной жизни, но она может возвратиться к тому, чем она была вначале. Это, думаю я, выражается в словах пророка: „Возвратись, душа моя, в покой твой“ (Пс. 114, 7) — чтобы стать всецело умом. Таким образом, ум сделался душою, а душа, исправившись, становится умом».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Ум, вследствие падения, сделался душою, и наоборот, душа, научившись добродетелям, сделается умом. Подтверждение этого мы можем найти, если исследуем относительно души Исава: за прежние грехи он был осужден на худшую жизнь. И о небесных телах до́лжно полагать, что душа (или как бы мы ее ни назвали) солнца получила начало не в то время, когда сотворен был мир, но прежде чем она вошла в это светящееся и горящее тело. Подобным же образом мы должны думать и о луне, и о звездах, что они принуждены были подчиниться суете за предшествующие вины: ради награды в будущем — подчиниться не добровольно, не по своей воле, но по воле Того, Который указал им их должности».)*

4. Если это так, то, мне кажется, уклонение и падение ума не до́лжно представлять одинаковыми у всех существ: ум обращается в душу то в большей, то в меньшей степени, и некоторые умы сохраняют нечто из первоначальной мощи, а некоторые не сохраняют ничего или сохраняют очень немного. Вот почему одни люди с самого раннего возраста оказываются с блестящими умственными способностями, другие же — с более вялыми, а некоторые рождаются крайне тупыми и совершенно не способными к учению. Впрочем, сам читатель пусть тщательно обсудит и исследует то, что сказали мы относительно обращения ума в душу, и прочее, что, по-видимому, относится к этому вопросу; а мы, со своей стороны, высказали это не в качестве догматов, но в виде рассуждений и изысканий. К этому рассуждению читатель пусть прибавит еще и то, что можно заметить о душе Спасителя на основании евангельских свидетельств, — что под именем души ей приписывается одно, а под именем духа — другое. Когда Спаситель хочет указать какое-нибудь страдание или смущение Свое, то указывает это под именем души; так, например, Он говорит: «Душа Моя теперь возмутилась» (Иоан. 12, 27), и: «Душа Моя скорбит смертельно» (Матф. 26, 38), и: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Иоан. 10, 18). Но в руки Отца Он предает не душу, а дух, и когда плоть называет немощной, то бодрым называет дух, а не душу. Отсюда видно, что душа есть нечто среднее между немощной плотью и добрым духом.

5. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на основании наших же положений и скажет: в каком же смысле говорится о душе Бога? Мы ответим ему следующим образом. Как все, что говорится о Боге в телесном смысле, например пальцы, руки, мышцы, глаза, ноги, уста, мы понимаем не как человеческие члены, но как некоторые силы, обозначаемые этими наименованиями телесных членов, так, до́лжно думать, и названием души Божьей обозначается нечто иное (сравнительно с душой чело-

века). И если можно нам осмелиться сказать об этом предмете несколько больше, то, может быть, под душою Бога можно разуметь единородного Сына Божьего. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божьей, пребывая в ней. И, может быть, для указания на эту тайну Бог называется в Священном Писании телом или описывается как телесный. Нужно также рассмотреть, нельзя ли назвать единородного Сына душою Бога еще и потому, что Он пришел и нисшел в это место скорби, и в эту долину плача, и в место нашего уничижения, как говорится в псалме: «Смирил еси нас на месте озлобления» (Пс. 43, 20, стар. ред.). Наконец, я знаю, что некоторые, изъясняя Слова Спасителя в Евангелии: «Душа Моя скорбит смертельно», — относили эти слова к апостолам, которых Он назвал душою как лучших из всего остального тела. Ведь множество верующих называется телом Его, апостолов же, говорят они, до́лжно считать душою, потому что они лучше остального тела. Вот что изложили мы, насколько могли, о разумной душе. Мы скорее предложили читателям мысли для обсуждения, нежели дали положительное и определенное учение. О душах же скотов и прочих бессловесных животных достаточно и того, что мы решительным образом сказали выше.

### Глава девятая

## О МИРЕ И О ДВИЖЕНИЯХ РАЗУМНЫХ ТВАРЕЙ, КАК ДОБРЫХ, ТАК И ЗЛЫХ, И О ПАДЕНИЯХ ИХ

1. Теперь возвратимся к предположенному плану рассуждения и рассмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца — Бога.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «В умопостигаемом начале Бог, по Своей воле, установил такое число разумных существ, какое могло быть достаточным. Ибо — нужно сказать — и Божье могущество ограничено, и под предлогом прославления Бога не до́лжно отвергать ограниченность существа (Его). В самом деле, если бы могущество Божье было безгранично, то оно по необходимости не знало бы само себя, потому что по природе безграничное — непознаваемо. Итак, Он сотворил столько, сколько мог познать, и содержать в Своих руках, и управить Своим промыслом. Равным образом Он сотворил столько материи, сколько мог украсить».)*

До́лжно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных, или духовных тварей (или как бы ни называть те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предвидению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их. Ведь не до́лжно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе — непознаваемо. И Писание говорит: «Бог сотворил все мерою и числом» (Прем. 11, 21), — и, следовательно, число правильно прилагается к разумным существам или умам — в том смысле, что их столько, сколько может распределить, управлять и содержать Божественный промысел. Сообразно с этим нужно приложить меру и к материи, которая — нужно веровать — сотворена Богом в таком количестве, какое могло бы быть достаточно для украшения мира. Итак, вот что — до́лжно думать — было сотворено Богом в начале, т. е. прежде всего. Мы думаем, что на это (творение) указывает то начало, которое таинственно вводит (в свое повествова-

ние) Моисей, когда говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). Ведь здесь говорится, конечно, не о тверди и не о суше, но о том небе и земле, от которых заимствовали свои названия эти видимые небо и земля.

2. Но так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а потом начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие; ведь добродетель, привзошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них — не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратиться. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло, ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло. Отсюда, кажется, Творец всех (существ) получил некоторые семена и причины различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным, соответственно различию умов, т. е. разумных тварей, — тому различию, которое эти твари получили, нужно думать, по вышеуказанной

причине. А что именно мы называем различным и разнообразным, это мы сейчас укажем.

3. Миром мы теперь называем все, что находится выше небес, или на небесах, или на земле, или в так называемой преисподней, и вообще все какие бы то ни было места и всех тех, которые живут в них, — все это называется миром. В этом мире есть некоторые существа вышенебесные, т. е. помещенные в блаженнейших обиталищах и облеченные в небесные блестящие тела; да и среди этих самих существ есть много различий, как об этом, например, говорит даже апостол, когда выражается, что «иная слава солнца, иная слава Луны, и иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41). Некоторые же существа называются земными, и между ними, т. е. между людьми тоже, существует немалое различие: ибо одни из них — варвары, другие — греки, и из варваров некоторые — свирепы и жестоки, другие же — сравнительно кротки. И некоторые люди, как известно, пользуются весьма похвальными законами, другие более низкими и суровыми, а иные пользуются скорее бесчеловечными и жестокими обычаями, чем законами. Некоторые от самого своего рождения находятся в унижении и подчинении и воспитываются по-рабски, будучи поставлены под начальство господ, или князей, или тиранов; другие же воспитываются более свободно и разумно; у некоторых — здоровые тела, у других же — больные от самого детства; одни имеют недостаток в зрении, другие — в слухе, иные — в голосе; одни родились такими, другие получили повреждение этих чувств тотчас после рождения или же потерпели это уже в зрелом возрасте. Впрочем, зачем мне раскрывать и перечислять все человеческие бедствия, от которых свободны одни и которым подвержены другие, когда всякий даже и сам может рассмотреть их и взвесить? Есть также некоторые невидимые силы, которым поручена забота о земных суще-

ствах. И, нужно верить, среди этих существ тоже есть немалое разнообразие, как оно существует и между людьми. Апостол Павел также указывает, что есть еще некоторые существа преисподние, и в них, без сомнения, подобным же образом можно найти разнообразие. О животных же бессловесных и о птицах, а также о животных водяных, кажется, излишне и рассуждать, так как известно, что их до́лжно считать не первоначальными, но уже последующими.

4. Все, что сотворено, сотворено, как говорят, через Христа и во Христе, как весьма ясно показывает и апостол Павел в словах: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли — все Им и для Него создано» (Колос. 1, 16—18). То же самое показывает и Иоанн в Евангелии, когда говорит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан. 1, 1—2). И в псалме написано: «Все соделал Ты премудро» (Пс. 103, 24). Но Христос есть не только Слово и Премудрость, но также и Правда; отсюда несомненно, что сотворенное Премудростью и Словом сотворено также и Правдою, которая есть Христос; иначе сказать, в сотворенном не до́лжно усматривать ничего несправедливого, ничего случайного, но в нем все существует так, как требует правило нелицеприятной правды. Но каким образом столь великое различие и столь великое разнообразие вещей можно признать совершенно справедливым и нелицеприятным, этого, я уверен, нельзя изъяснить человеческим умом и человеческой речью, если только мы, павши ниц, коленопреклоненные не будем умолять само Слово, и Премудрость, и Правду, т. е. единородного Сына Божьего, чтобы Он, благодатью Своею вливаясь в наши сердца, удостоил осветить темное, отворить замкнутое и изъяснить тайное — конечно, под тем условием,

если окажется, что мы столь достойно ищем, или просим, или стучим, что заслуживаем, прося — получить, или ища — найти, или стуча — дождаться приказания об открытии (дверей). Итак, не в надежде на свой ум, но при помощи Премудрости, сотворившей все, и Правды, по вере нашей, присущей всему, мы, хотя не можем чего-нибудь утверждать, однако, надеясь на милосердие (Премудрости и Правды), попытаемся поискать и исследовать, каким образом это столь великое различие и разнообразие мира существует, по-видимому, вполне согласно со справедливостью и имеет смысл. Я разумею здесь только общий смысл, ибо искать частный смысл отдельных вещей свойственно неопытному, а указывать его свойственно безумному.

5. Когда мы говорим, что в мире существует разнообразие и что мир сотворен Богом, Бога же называем и благим, и праведным, и нелицеприятным, то очень многие, особенно вышедшие из школы Маркиона, Валентина и Василида и слышавшие, что природа душ различна, обыкновенно возражают нам: каким образом можно согласить с Правдою Бога, сотворившего мир, то, что некоторым Он дает обитель на небесах и не только дает им лучшую обитель, но в то же время предоставляет и какую-нибудь высшую и почетнейшую степень: одним дает начальство, другим — власть, иным уделяет господство, иным предоставляет славнейшие престолы небесных судилищ, а иные блистательно светят и сияют звездным блеском; и одним из них дана слава солнца, другим — слава луны, иным — слава звезд, и звезда от звезды разнится во славе? В общих чертах и кратко можно выразить возражение так: если Бог — Творец — не лишен ни желания высшего и благого дела, ни способности к совершению его, то, спрашивается, по какой причине, творя разумные существа, т. е. такие, для которых Он Сам становится причиной их бытия, одни существа Он сотворил высшими, другие —

второстепенными или третьестепенными, а иные сотворил низшими и худшими на много степеней? Затем, они возражают и относительно земных существ; они указывают, что на долю одних выпадает более счастливый жребий рождения, чем на долю других; так, например, один происходит от Авраама и рождается по обетованию, другой также — от Исаака и Ревекки, и, еще находясь во чреве матери, запинает своего брата, и Бог любит его еще прежде рождения. Или — совершенно то же самое замечается в том обстоятельстве, что один рождается между евреями, у которых находит наставление в божественном законе, другой же рождается между греками, людьми мудрыми и немалой учености, а иной рождается среди эфиопов, у которых есть обычай питаться человеческим мясом, или среди скифов, у которых отцеубийство совершается как бы по закону, или у тавров, которые приносят в жертву иностранцев. Итак, нам говорят: если таково различие вещей, если столь различны и разнообразны условия рождения, свободная же воля в этом случае не имеет места (потому что никто ведь не выбирает себе сам, где, или у кого, или в каких условиях ему родиться), то это, говорят они, происходит от различия душ, так что душа злой природы назначается к дурному народу, добрая же душа посылается к добрым (людям), или все же это, думают они, совершается случайно. Конечно, если принять это последнее предположение, то уже нельзя веровать, что мир сотворен Богом и управляется Его промыслом, и, следовательно, уже не до́лжно будет ожидать суда Божьего над делами каждого. Впрочем, в чем именно состоит истина в этом вопросе — это знает только Тот, Кто испытывает все, даже глубины Божьи (1 Кор. 2, 10).

6. Что же касается нас, людей, то мы (с тою целью, чтобы молчанием не дать пищи высокомерию еретиков) на возражения их ответим то, что может представиться нам по мере наших сил, — ответим следующим образом. Мы часто до-

казывали теми доводами, какими могли воспользоваться из божественных Писаний, что Бог, Творец вселенной, благ, и справедлив, и всемогущ. Когда Он вначале творил то, что хотел сотворить, т. е. разумные существа, то Он не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, т. е. кроме Своей благости. Таким образом, Он был причиной бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия; поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия. Но так как разумные твари — как часто мы показывали и в своем месте еще покажем — одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или повлекла к падению через небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы тварей. Бог же, признающий справедливым управлять Своим творением сообразно с его заслугами, направил это различие умов к гармонии единого мира; из различных сосудов, или душ, или умов Он создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления, другие же — для низкого. Таковы-то, я думаю, причины разнообразия в мире, Божественный же промысел управляет каждым существом соответственно его движениям или расположению души. При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам, сообразно с предшествующими причинами, счастье или несчастье рождения каждого и все прочие условия не признаются случайными, и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе.

7. Но, мне кажется, и Священное Писание также не умолчало совершенно о смысле этой тайны. Так, апостол Павел, рассуждая об Иакове и Исаве, говорит: «Ибо когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого — дабы изволение Божье в избрании происходило не от дел, но от призывающего, сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Римл. 9, 11—13). И после этого сам себе отвечает и говорит: «Что же скажем? Неужели неправда у Бога?» (Римл. 9, 14). И чтобы дать нам случай к исследованию этого (вопроса) и к рассуждению о том, каким образом это бывает не без основания, он отвечает самому себе и говорит: «Да не будет». Тот же самый вопрос, какой предлагается об Иакове и Исаве, мне кажется, можно поставить и относительно всех тварей небесных, земных и преисподних. И как апостол говорит в том изречении: «когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого», так, мне кажется, и о всех прочих (существах) можно сказать подобным же образом: «Когда они еще не были сотворены и не сделали ничего доброго или худого — дабы изволение Божье было по избранию (как думают некоторые), — одни существа сотворены были небесными, другие — земными, а иные — преисподними, не от дел (как думают те), но от Призывающего. Итак, что же скажем, если это так? Неужели неправда у Бога? Никак». Таким образом, при тщательном исследовании слов Писания относительно Иакова и Исава оказывается, что нет неправды у Бога, если прежде, чем они (Иаков и Исав) родились или совершили что-нибудь в этой жизни, было сказано, что «больший будет в порабощении у меньшего», оказывается, что нет неправды в том, что Иаков даже во чреве запинал своего брата: мы понимаем, что он достойно возлюблен был Богом, по заслугам предшеству-

ющей жизни, и потому заслужил быть предпочтенным брату. Точно так же должно думать о небесных тварях. Разнообразие не есть первоначальное состояние твари. Но Создатель определяет каждому существу различную должность служения на основании предшествующих причин, по достоинству заслуг, на основании того, конечно, что каждый ум или разумный дух, сотворенный Богом, сообразно с движениями ума и душевными чувствами, приобрел себе большую или меньшую заслугу и сделался или любезным, или ненавистным Богу. Впрочем, некоторые из существ, обладающих наилучшими заслугами, страдают вместе с остальными ради украшения состояния мира и назначаются служить низшим (тварям), вследствие чего и сами они становятся причастными долготерпению Божьему, как и апостол говорит: «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее» (Римл. 8, 20). Итак, рассматривая то изречение, которое высказал апостол, рассуждая о рождении Исава и Иакова, именно: «Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак (да не будет)», — я нахожу справедливым, что то же самое изречение должно быть приложимо и ко всем тварям, потому что Правда Творца, как сказали мы выше, должна проявляться во всем. А эта Правда, мне кажется, обнаруживается яснее всего в том случае, если признать, что каждое из существ небесных, земных и преисподних в себе самом имеет причины разнообразия, предшествующие телесному рождению. Все сотворено Словом Бога и Премудростью Его, и все распределено Правдою Его. Благодатью же Своего милосердия Он о всех промышляет и всех убеждает врачеваться теми средствами, какими они могут, и призывает к спасению.

8. Несомненно, что в день суда добрые будут отделены от злых и праведные от неправедных, и судом Божьим все будут распределены сообразно с заслугами по тем местам,

каких они достойны, как мы покажем это впоследствии, если будет угодно Богу. Я думаю, нечто подобное было уже и прежде потому, что Бог, нужно веровать, все и всегда делает и распределяет по справедливости. Апостол также учит, говоря: «А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении» (2 Тим. 2, 20), — и прибавляет: «Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело» (2 Тим. 2, 21). Эти слова, без сомнения, показывают, что кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу и будущем (веке), а кто не очистит себя, тот, смотря по степени своей нечистоты, будет сосудом для низкого употребления, т. е. сосудом недостойным. Точно так же можно думать, что и прежде уже существовали разумные сосуды — или очищенные, или менее очищенные, т. е. или очистившие себя, или не очистившие; и именно на основании этого каждый сосуд, по мере своей чистоты или нечистоты, получил в этом мире место, или страну, или условие рождения, или какую-нибудь деятельность. Бог же, силою Своей Премудрости, предвидит и распознает все это даже до самого малого и управлением Своего суда, посредством самого справедливого воздаяния, всем распоряжается, насколько должно каждому помочь или о каждом позаботиться, сообразно с (его) заслугой. В этом (управлении), конечно, обнаруживается полная мера справедливости, потому что неравенством вещей сохраняется справедливость воздаяния по заслугам. Заслуги же каждого отдельного существа поистине и вполне ясно знает один только Бог с единородным Словом, и Премудростью Своею, и со Святым Духом.

### Глава десятая

## О ВОСКРЕСЕНИИ И СУДЕ, ОБ АДСКОМ ОГНЕ И НАКАЗАНИЯХ

1. Рассуждение напомнило нам о будущем суде, и воздаянии, и наказаниях грешников, соответственно тому, чем угрожает Священное Писание и что содержит церковное учение, а именно что ко времени суда для грешников приготовлены вечный огонь и внешний мрак, темница и печь и прочее, подобное этому: итак, посмотрим, что нужно думать об этих наказаниях. Но чтобы подойти к этому вопросу надлежащим порядком, мне кажется, предварительно нужно сказать о воскресении, дабы нам знать, что именно получит наказание, или покой, или блаженство. Об этом предмете обстоятельно мы рассуждали в других книгах, написанных нами о воскресении; там мы высказали свой взгляд на этот предмет. Но и теперь, ради последовательности рассуждения, кажется, не излишне повторить кое-что из того сочинения, особенно ввиду того, что некоторые, преимущественно еретики, соблазняются церковною верою, думая, будто мы веруем в воскресение глупо и совершенно неразумно. Я думаю, что им должно ответить следующим образом. Если они сами исповедуют, что воскресение мертвых существует, то пусть ответят нам, что именно умерло? Не тело ли? Значит, для тела будет и воскресение. Затем, пусть они скажут, нужно ли нам пользоваться телами или нет? Я думаю, они не могут отрицать, что тело воскреснет или что в воскресении мы будем пользоваться телами, так как апостол Павел говорит: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Итак, что же? Если верно, что нам до́лжно пользоваться телами и умершие тела, как проповедует церковное учение, воскреснут (ибо воскресает в собственном смысле, говорят, только то, что умерло), то,

без сомнения, эти тела воскреснут для того, чтобы мы снова облеклись в них через воскресение. Одно связано с другим: если тела воскресают, то воскресают, без сомнения, для того, чтобы служить нам одеждою; и если нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших. Если же истинно, что тела воскресают, и притом воскресают духовными, то, несомненно, они воскресают из мертвых, как говорится, оставив тление и отложив смертность; иначе, кажется, будет напрасным и излишним воскресать кому-нибудь из мертвых — затем, чтобы снова умереть. Особенно ясно можно понять это, если кто тщательно рассмотрит, каково то свойство душевного тела, которое, будучи посеяно в землю, подготавливает собою свойство тела духовного, потому что ведь самая сила и благодать воскресения из душевного тела производит тело духовное, изменяя его из (состояния) бесчестия в (состояние) славы.

2. Так как еретики считают себя ученейшими и мудрейшими людьми, то мы спросим их, всякое ли тело имеет некоторую схему, т. е. образуется ли оно по какой-нибудь определенной форме? И если они, конечно, скажут, что существует какое-нибудь тело, которое образуется без всякой формы, то они окажутся самыми несведущими и глупыми из всех людей. В самом деле, это учение будет отрицать разве только человек, совершенно чуждый всякого образования. Если они скажут — как это и следует (сказать), — что всякое тело образуется по некоторой определенной форме, то мы спросим их, могут ли они указать и описать нам форму духовного тела, а этого они, конечно, не будут в состоянии сделать никоим образом. Спросим их также и о различиях тех людей, которые воскресают. Как покажут они истинность слов апостола, что «иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных; иная слава солнцу, иная слава луны, иная звезд; и звезда от

звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых» (1 Кор. 15, 39—42). Итак, соответственно этому сопоставлению небесных тел с земными, пусть они покажут нам различия славы тех, которые воскресают; и если они каким-либо образом постараются придумать какое-нибудь основание для различия небесных тел, то мы потребуем от них, чтобы они определили различия в воскресении также и по сравнению с телами земными. Что касается нас, то мы понимаем это так. Апостол, желая описать, каково различие имеющих воскреснуть во славе, т. е. святых, употребил сравнение с небесными телами и сказал: «иная слава солнцу, иная слава луны, иная звезд»; желая же научить о различиях тех, которые явятся к воскресению, не очистившись в этой жизни, т. е. о различиях грешников, он берет в пример земные тела и говорит: «иная у рыб, иная у птиц», — и действительно, со святыми достойным образом сравниваются тела небесные, а с грешниками — тела земные. Вот что нужно сказать против тех, которые отрицают воскресение мертвых, т. е. воскресение тел.

3. Теперь мы обращаем речь к некоторым из наших, которые или по скудости ума, или вследствие недостатка в толковании Писания утверждают самое грубое и низменное понятие о воскресении тела. Мы спрашиваем их, как понимают они то, что тело должно быть изменено благодатью воскресения и будет духовным, как понимают они, что тело, сеемое в немощи, восстанет в силе, и каким образом сеемое в уничижении может восстать в славе, и сеемое в тлении каким образом может прейти в состояние нетления? Конечно, если они верят апостолу, что тело, воскресши в славе, силе и нетлении, делается духовным, то, кажется, уже нелепо и противно мысли апостола говорить, что это тело снова будет подвержено страстям плоти и крови, так как апостол ясно говорит, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50). Как пони-

мают они также слова апостола «Все изменимся» (1 Кор. 15, 51)? Нужно ожидать, что это изменение во всяком случае (произойдет) соответственно такому порядку, какой указали мы выше: без сомнения, в этом изменении нам следует надеяться на нечто достойное Божественной благодати; оно произойдет, веруем мы, в таком же порядке, в каком, по описанию апостола, «голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое, но Бог дает ему тело, как хочет» (1 Кор. 15, 37—38), лишь только это пшеничное зерно умрет. Таким же образом, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Но в них вложена сила, та сила, которая содержит телесную субстанцию; эта именно сила, которая всегда сохраняется в телесной субстанции, по слову Божьему, воздвигнет из земли, обновит и восстановит тела, хотя они умерли, разрушились и распались, восстановит подобно тому, как сила, присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса, и, таким образом, тем, кто заслужит получить наследие Царства Небесного, эта сила, обновляющая тело, о какой мы сказали выше, из земного и душевного тела, по повелению Божьему, восстановит тело духовное, способное обитать на небесах; тем же, кто заслужит преисподнюю, или отвержения, или даже бездну и мрак, будет дана слава и достоинство тела в соответствии с достоинством жизни и души каждого, причем даже у тех, которые должны быть осуждены на вечный огонь или мучения, воскресшее тело, вследствие самой перемены через воскресение, станет нетленным, так что не будет разрушаться и распадаться даже от мучений. Но если таково свойство того тела, которое воскреснет из мертвых, то посмотрим теперь, что означает угроза вечным огнем.

4. У пророка Исайи мы находим указание, что у каждого есть собственный огонь, которым он наказывается. Про-

рок говорит: «все вы, которые возжигаете огонь, идите в пламень огня вашего» (Исайя 50, 11). Этими словами указывается, по-видимому, то, что каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный уже раньше (кем-то) другим или прежде него существовавший. Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травою и соломою (1 Кор. 3, 12). Известно, что излишество пищи и неблагоприятное количество и качество ее производят лихорадки, и притом лихорадки различного рода или продолжительности, смотря по тому, в какой мере допущенное невоздержание подготовило материал и жар для лихорадки; это количество материи, собравшееся вследствие различной неумеренности, и служит причиной или более тяжкой, или более слабой болезни. Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум или совесть Божественною силою будет воспроизводить в памяти все, некоторые знаки или формы чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, (будет воспроизводить) все, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого, и, таким образом, будет видеть перед своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама сделается своею обвинительницей и свидетельницей. По моему мнению, так понимал это и апостол Павел; он говорит: «Дело закона написано у них в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, — в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа» (Римл. 2, 15–16). Из этих слов понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой субстанции души, (именно) из гибельных греховных настроений.

*(Для сравнения письмо Иеронима к Авиту: «Огни геенские и муки, которыми Писание угрожает грешникам, Ориген полагает не в наказаниях, а в совести грешников. Силою и могуществом Бога пред нашими глазами появляется полное воспоминание о грехах, и как бы из некоторых семян, посеянных в душе, восходит целая жатва пороков, и пред нашим взором рисуется полная картина всего того, что мы сделали в жизни постыдного или нечестивого, и ум, созерцая прежние похоти, казнится горением совести и пронзается стрелами раскаяния».)*

5. Но чтобы понимание этого предмета не казалось тебе довольно трудным, можно усмотреть его (понимание) из тех расстройств (болезней) под влиянием страстей, которые обыкновенно случаются с душами, а именно когда душа или сожигается пламенем любви или ревности, или когда иссушается огнем зависти, или возбуждается гневом, или снедается величайшим безумием или печалью. Известно, что некоторые люди, чувствуя невыносимость этих чрезмерных страданий, нашли более сносным подвергнуться смерти, чем терпеть муки такого рода. Итак, рассмотри: для этих людей, которые подвержены этим страданиям от пороков, о каких мы сказали выше, и которые, находясь еще в этой жизни, не могли приобрести себе никакого исправления, но так и не отошли из этого мира, — достаточно ли для них, в качестве наказания, того, что они мучатся этими самыми наслоениями, остающимися в них, т. е. настроениями гнева, или ярости, или безумия, или печали, смертоносный яд которых не был ослаблен в этой жизни никаким лекарством исправления? Или, может быть, эти настроения их изменятся, и они будут мучиться рожнами общего наказания? Но можно, думаю, представить и другой вид наказаний. Как члены тела, отделенные и оторванные от своих связей, производят, чувствуем мы, страшное и болезненное мучение, так и душа, когда окажется вне по-

рядка и связи или вне той гармонии, в которой она сотворена Богом для добрых дел и плодотворного чувствования, будет чувствовать разлад с собою во всех своих разумных движениях, будет нести, нужно думать, наказание и муку (этого) разлада с собою и будет чувствовать возмездие за свое непостоянство и беспорядочность. Когда это разделение и разлад души испытаны (ею) в огне, как мы его понимаем, то, без сомнения, (этим) полагается для нее основание более прочной связи и обновления.

6. Есть много и другого, что скрыто от нас и известно только Тому, Кто есть врач наших душ. Если для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели через пищу и питье, мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда — если этого потребует качество болезни — нуждаемся в мучительном применении железа и в болезненном отсечении членов, если же мера болезни превзойдет даже эти средства, то до крайности развившуюся болезнь выжигает даже огонь, то тем более, должно думать, и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же карательными средствами и, сверх того, даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души. Образы таких наказаний находятся также и в Священном Писании. Так, во Второзаконии (гл. 28) слово Божье угрожает грешникам, что они будут наказываемы лихорадками, ознобом, желтухой и будут мучиться судорогами глаз, сумасшествием, параличом, слепотою, слабостью почек. Если, таким образом, кто-нибудь на досуге соберет из всего Писания все указания на болезни, какие упоминаются при угрозах грешникам с названиями телесных болезней, то найдет, что этими болезнями обозначаются образно или пороки, или наказания душ. Но что Бог поступает с людьми,

падшими и предавшимися грехам, так же, как врачи, дающие больным лекарства для того, чтобы лечением восстановить их здоровье, доказательством этого служит еще повеление пророку Иеремии предложить всем народам чашу ярости Божьей, чтобы они выпили, обезумели и извергли (Иерем. 25, 15—16). Здесь же есть угроза, что если кто не захочет пить, то и не очистится. Отсюда, конечно, можно понять, что ярость наказания Божьего служит средством для очищения душ. Наказание посредством огня тоже нужно понимать в смысле врачебного средства; об этом учит Исайя, который так говорит об Израиле: «Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня» (Исайя 4, 4). О халдеях же он говорит так: «Имаши углие огненное: сяди на них, сии будут тебе помощь» (Исайя 47, 14—15, стар. ред.). И в другом месте говорит: «Осветит Господь в пылающем огне». Пророк же Малахия говорит: «Сядет (Господь) переплавлять и очищать, и очистит сынов Левия» (Малах. 3, 3).

7. В Евангелии сказано о недобрых распорядителях, что они должны быть рассечены и часть их будет положена с неверными (Лука 12, 46), т. е. та часть, которая как бы уже не есть их собственная, должна быть послана в другое место. Это изречение, без сомнения, указывает особый род наказания тех, у которых, как мне кажется, согласно этому указанию, дух должен быть отделен от души. Если этот дух должно мыслить божественным по природе, т. е. Духом Святым, то это изречение мы будем понимать в отношении к дару Святого Духа, а именно: если кому-нибудь или через крещение, или по благодати Духа дано слово премудрости, или слово знания, или слово какого-нибудь другого дара, и этот дар не был употреблен надлежащим образом, т. е. или был зарыт в землю, или завязан в платок, то, конечно, дар Духа отнимется от души, остальная же часть, т. е. субстанция души, от-

решенная и отделенная от Святого Духа, через соединение с которым она должна была стать единым духом с Господом, будет положена с неверными. Если же понимать это (изречение) не о Духе Божьем, но о природе самой души, тогда лучшею частью ее нужно будет назвать ту, которая сотворена по образу и подобию Божьему, другою же частью — ту, которая приобретена впоследствии через падение свободной воли вопреки первозданной чистой природе; эта именно часть, как дружественная и любезная материи, наказывается участью неверных. Но можно указать еще и третье понимание этого (изречения) о разделении. При каждом из верных, хотя бы он был самым малым (членом) в Церкви, присутствует, говорят, ангел, который, по уверению Спасителя, всегда видит лицо Бога Отца (Матф. 18, 10—11), и, конечно, этот ангел был едино с тем, кому он служил; но если человек, вследствие непокорности, делается недостойным, то ангел Божий, говорят, отнимается от него, и тогда часть его, т. е. часть человеческой природы, отделенная от части Божьей, будет с неверными, так как она не сохранила неизменно увещаний ангела, приставленного к ней Богом.

8. Так же и под внешним мраком, как я думаю, нужно разуметь не столько какой-то темный воздух без всякого света, сколько тьму глубокого неведения, в которую будут ввергнуты лишившие себя всякого света познания. До́лжно также рассмотреть, нельзя ли объяснить это изречение (о внешней тьме) следующим образом. Как святые через воскресение получат свои тела, в которых они свято и чисто жили в обителях этой жизни, светлыми и прославленными, так, может быть, и все нечестивые, в этой жизни возлюбившие тьму заблуждений и ночь неведения, после воскресения будут облечены в темные и черные тела, дабы тот самый мрак невежества, который в этом мире владел внутренними их мыслями, в будущем мире проявлялся и во внешней одежде тела. Подобным

же образом нужно думать также и о темнице. Но в настоящем месте довольно того, что сказано теперь, по возможности кратко, для сохранения порядка речи.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Разве только тьмою и мраком следует называть это грубое и земное тело, через которое, по совершении этого мира, когда ему будет необходимо перейти в иной мир, этот последний получит начала рождения».)*

**Глава одиннадцатая**

## ОБ ОБЕТОВАНИЯХ

1. Теперь рассмотрим кратко, что нужно думать также об обетованиях. Известно, что никакое животное не может оставаться совершенно праздным и неподвижным, но жаждет всевозможных движений, постоянной деятельности и какого-нибудь хотения. Я думаю, ясно, что такая природа присуща всем живым существам. Тем более необходимо всегда быть в движении и что-нибудь делать разумному животному, т. е. человеческой природе. Так, если человек не сознает себя и не знает, что ему прилично, то, конечно, все его внимание направляется на телесные потребности, и он, во всех своих движениях, бывает занят своими похотями и телесными пожеланиями. Если же человек таков, что старается заботиться или наблюдать за каким-нибудь общественным делом, то он употребляет свои силы или на попечение о государстве, или на повиновение начальству, или на что-нибудь такое, что во всяком случае может оказаться полезным обществу. А если человек понимает что-нибудь лучшее сравнительно с тем, чем представляются телесные существа, и занимается мудростью и знанием, то, без сомнения, он обратил свое прилежание на занятия такого рода, чтобы исследовать истину и познать при-

чины и основу вещей. Таким образом, в этой жизни один считает высшим благом телесное удовольствие, другой — заботу о делах общественных, иной же — занятие науками и познанием. Итак, исследуем, не такой же ли порядок или состояние жизни будет для нас и в той жизни, которая есть (жизнь) истинная, которая, как говорится в Писании, сокрыта со Христом в Боге (Колос. 3, 3), т. е. в жизни вечной.

2. Некоторые, отвергая всякий труд уразумения Писания, следуя только как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию и похоти и будучи учениками одной только буквы, думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то, главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела (1 Кор. 15, 44), после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. К этому они вполне последовательно прибавляют, что после воскресения будут и брак, и даже рождение детей. Они воображают себе, что земной город Иерусалим тогда будет восстановлен и в основание его будут положены драгоценные камни, стены будут возведены из камня яшмы, укрепления же — из камня кристалла; что будет также устроена ограда из камней избранных и разнообразных, т. е. из яшмы и сапфира, халкидона и смарагда, сардия и оникса, хризолита и хризопраза, гиацинта и аметиста. Они даже думают, что для служения их удовольствиям им будут даны иноплеменники, которые будут у них пахарями, строителями стен и которые восстановят разрушенный и падший их город. Они думают, что они получат имения народов для своего употребления и будут владеть богатствами их, так что даже верблюды мадиамские и кидарские придут и принесут им золото, фимиам и драгоценные камни. И это они стараются подтвердить авторитетом пророческим, именно обетова-

ниями, написанными об Иерусалиме, в которых, например, говорится, что служащие Господу будут есть и пить, грешники же будут голодать и жаждать, что праведники будут веселиться, а грешников будет мучить скорбь. Из Нового Завета они также приводят слова Спасителя, содержащие обетование ученикам о наслаждении вином: «отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Матф. 26, 29). Прибавляют еще и то, что Спаситель называет блаженными тех, кто алчет и жаждет ныне, обещая им, что они насытятся (Матф. 5, 6), и приводят много других свидетельств из Писания, не зная, что их нужно понимать образно. Далее, они думают, что по образцу этой жизни, сответственно расположению достоинств или чинов или преимуществам власти в этом мире, они будут тогда царями и князьями, подобно настоящим земным (царям и князьям), — думают на том основании, что в Евангелии сказано: «Ты будешь над пятью городами» (Лука 19, 19). Кратко сказать, они хотят того, чтобы в ожидаемой будущей жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, т. е. чтобы снова было то, что есть. Так думают те, которые, хотя и веруют во Христа, но понимают божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного обетований божественных.

3. Но те, которые умозрение Писаний понимают по разуму апостолов, те, конечно, надеются, что святые будут есть, но — хлеб жизни, питающий душу пищей истины и премудрости, хлеб жизни, который просветит ум и напоит его из чаши Божественной Премудрости, как говорит Божественное Писание: «Премудрость построила себе дом, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу», — и громким голосом зовет: «Обратись ко Мне! Идите, ешьте хлеб мой», который Я приготовила

для вас, и «пейте вино, мною растворенное» (Притч. 9, 1–5). Напитанный этою пищею премудрости, ум будет достигать чистоты и совершенства, с какими человек был создан сначала, и будет восстанавливать в себе образ и подобие Божье. И хотя кто-нибудь выйдет из этой жизни очень мало наученным, но, однако, понесет с собою похвальные дела, он может быть наставлен в том небесном Иерусалиме, городе святых, т. е. может быть научен и образован и может сделаться камнем живым, камнем драгоценным и избранным, за то, что мужественно и с постоянством перенес испытания жизни и подвиги благочестия. И там он вполне истинно и ясно познает смысл слов, возвещенных здесь, что «не хлебом одним живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Втор. 8, 3). Под князьями же и правителями нужно разуметь тех, которые управляют низшими, учат, руководят и наставляют их божественному.

4. Но людям, надеющимся на те чувственные обетования, все-таки кажется, что эти духовные обетования навязывают умам менее достойное желание: ввиду этого, хотя желание этих духовных благ естественно и прирожденно душе, однако мы немного повторим и еще исследуем этот вопрос, чтобы таким образом, в форме последовательного умозрения, изобразить, так сказать, самые виды хлеба жизни и качество того вина, а также свойство начальств. В искусствах, обыкновенно выполняемых рукою, мысль о том, что, как и для какого употребления делается, находится в уме, а работа выполняется при помощи рук. Так же до́лжно думать о делах Божьих, какие совершены Богом: смысл и понимание того, что, как мы видим, сотворено Им, остаются в них в тайне. Равным образом, когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа

пылает невыразимой жаждой познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом. И мы верим, что это желание, эта любовь, без сомнения, вложены в нас Богом. И как глаз по природе ищет света и зрения, так тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей. Но это стремление мы получили от Бога не для того, чтобы оно никогда не должно было и не могло найти себе удовлетворения; в противном случае, т. е. если ум никогда не достигает осуществления своего желания, нужно будет думать, что Творец-Бог напрасно вложил в наш ум любовь к истине. Поэтому люди, которые в этой жизни с величайшим старанием предались благочестивым и религиозным занятиям, получают, правда, только немногое из многочисленных и безмерных сокровищ божественного знания, однако приносят себе большую пользу уже тем самым, что занимают свои души и ум этими предметами и развивают в себе это желание, получают большую пользу от того, что развивают в своих душах ревность и любовь к исследованию истины и более или менее подготовляют свои души к усвоению будущего учения. Подобным образом, кто хочет нарисовать картину, тот предварительно слегка намечает тонким стилем линии будущего изображения и наперед делает знаки для лиц, которые нужно будет нанести (на картину); и это предварительное изображение, нанесенное в виде легкого очерка, без сомнения, оказывается уже более или менее подготовленным к восприятию настоящих красок. Точно так же и на скрижалях нашего сердца начертывается легкое изображение и предварительный рисунок стилем Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому-то, может быть, и говорится, что «всякому имеющему дастся и приумножится» (Матф. 25, 29; Лука 19, 26). Отсюда видно, что тем, кто имеет в этой жизни некоторое предначертание истины и знания, в буду-

щей жизни должна быть придана красота законченного изображения.

5. По моему мнению, на такое именно желание свое указывал тот, кто говорил: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1, 23). Он знал, что, возвратившись ко Христу, он ясно узнает смысл всего, что делается на земле, узнает о человеке, и о душе человека, и об уме; узнает, что такое дух, действующий в каждом из них, а также что такое жизненный дух и что такое благодать Святого Духа, даваемая верным. Потом он узнает, что такое Израиль, каково различие народов, что означают двенадцать колен израильских и что означает каждый отдельный народ в разных своих коленах. Потом он поймет еще значение жертв и левитов и смысл различных священных установлений, равным образом узнает, чей образ был в Моисее и каково истинное значение пред Богом юбилеев и субботних годов, а также увидит значение торжественных и праздничных дней и усмотрит причины всех жертв и очищений; он также узнает, каково значение очищения от проказы, и каковы разные виды проказы, и что означает очищение страдающих истечением семени. Он узнает также, что такое добрые силы, сколько их и каковы они, а равным образом, каковы силы противные и какова у тех — любовь к людям, а у этих — упорная зависть. Он узнает, какова сущность душ, каково различие животных — и живущих в водах, и птиц, и зверей — и что означает разделение каждого рода на столь многие виды, узнает, какое намерение было при этом у Творца и какая мысль Его Премудрости скрывается во всем этом. Он узнает еще и то, почему некоторыми корнями или травами привлекаются некоторые силы, другими же корнями или травами, напротив, прогоняются; он узнает также, какова природа падших ангелов и какова причина того, что они могут прельщать и вводить в заблуждение

и соблазн тех, кто не боролся против них с полною верою. Он изучит также суд Божественного промысла о каждом отдельном существе; именно он поймет, что происходящее с людьми происходит не случайно или нечаянно, но по некоторой причине, столь основательной и возвышенной, что даже число волос не только святых, но, может быть, и всех людей зависит от нее, — и этот промысел простирается даже на воробьев, которые продаются по динарию за пару и которых можно понимать как угодно — или духовно, или буквально. Вообще, теперь мы еще только ищем, тогда же ясно увидим. На основании всего этого до́лжно думать, что между прочим пройдет немало времени до тех пор, пока достойным и заслужившим не будет показано после отшествия их из жизни значение даже только земных вещей, чтобы они могли насладиться неизреченной радостью через познание всего этого и под влиянием благодати полного знания. Далее он узнает, действительно ли тот воздух, который находится между небом и землей, не без живых существ, и притом разумных существ, как и апостол сказал: «В которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления» (Ефес. 2, 2); и еще говорит: мы «восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 17).

6. Итак, нужно думать, что святые останутся там до тех пор, пока не усвоят себе двоякого познания о способе управления тем, что делается в воздухе. Я сказал: двоякое познание; это означает следующее. Пока мы находились на земле, мы видели, например, животных или деревья и наблюдали различия их, а также весьма большое различие между людьми; однако, видя это (различие), мы не понимали основания всего этого; видимое нами разнообразие побуждало нас только исследовать и доискиваться, почему все это сотворено раз-

личным или различно управляется. Но раз на земле зародилась в нас ревность и любовь к познанию такого рода, после смерти нам будет дано уже самое познание и понимание этого разнообразия, если только (вообще) из желания может происходить (самое) дело. Итак, когда мы вполне постигнем основание этого (разнообразия), тогда мы и будем иметь двоякое познание о том, что мы видим на земле. О воздушном месте до́лжно сказать еще и следующее. Я думаю, что святые, вышедши из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле, том месте, которое Божественное Писание называет раем; это место будет как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией, или школой душ, где души будут научаться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем, подобно тому, как, находясь в этой жизни, они воспринимали отчасти некоторые откровения о будущем, хотя как бы через зеркало и в форме загадок, — о том будущем, которое с полною ясностью открывается в своем месте и в свое время. Кто чист сердцем и непорочен умом и имеет более или менее развитой ум, тот, сравнительно быстро продвигаясь вперед, скоро дойдет до воздушного места и, так сказать, через обители различных мест достигнет Царства Небесного. Что касается обителей, то греки, как известно, назвали их сферами, т. е. шарами, а Божественное Писание называет их небесами. В каждом из этих небес святой, во-первых, увидит то, что делается там, и во-вторых, еще узнает основание, почему это так делается. И таким образом, он по порядку будет проходить небеса, следуя за прошедшим небеса Иисусом, Сыном Божьим, Который говорит: «Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» (Иоан. 17, 24). Он указывает и на эти различия мест, когда говорит: «В доме Отца Моего обителей много» (Иоан. 14, 2). Сам же Он находится везде и проникает все; и мы уже не должны представлять Его

в том уничижении, какое Он принял вместе с нами ради нас, т. е. в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте.

7. Итак, когда святые достигнут, например, небесных мест, тогда они уразумеют сущность каждого светила и узнают, одушевленны ли они и что они такое. Там они поймут также и другие основания дел Божьих, которые откроет им Сам Бог. Как бы детям, Он будет показывать (им) причины вещей и силу Своего творения; и Он научит их, почему такая-то звезда поставлена в таком-то месте неба, и почему она отделяется от другой звезды известным пространством, и что было бы, если бы, например, она была ближе к этой другой звезде, и что случилось бы, если бы она находилась дальше от нее; или почему вселенная не осталась бы такою же, но все получило бы несколько иную форму, если бы одна звезда была больше другой. Прошедши, таким образом, все, что касается познания светил и их обращений, совершающихся на небе, святые перейдут к тому, чего мы не видим, или к тому, что теперь известно нам только по имени, и к невидимому. Апостол Павел учит, что существа этого рода многочисленны (Ефес. 1, 20—21); но каковы они и какое имеют различие, об этом мы не можем составить никакого сколько-нибудь разумного предположения. Таким образом, разумное существо будет постепенно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум, с обогащенною мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств, но, обогащенный умственными приращениями, всегда будет созерцать причины вещей с полною ясностью и, так сказать, лицом к лицу.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «И когда мы усовершенствуемся настолько, что уже не будем плотью или*

*телами, может быть, не будем даже и душами, но станем умом и чувством, постоянно идущим к совершенству и не омрачаемым никаким облаком треволнений, тогда мы будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу».)*

Тогда он будет обладать, во-первых, тем совершенством, благодаря которому он достиг этого состояния, и во-вторых, тем, в котором пребывает; пищею же, которою он будет питаться, ему будут служить созерцание и познание вещей и уразумение их причин. Известно, что в этой жизни наши тела сначала возрастают телесно в то самое, что мы представляем собою впоследствии; причем в первом возрасте достаточное количество пищи доставляет нам приращение; а после того как высота роста достигнет своей меры, мы употребляем пищу уже не для того, чтобы расти, но чтобы жить и сохранять жизнь посредством питания. Точно так же, по моему мнению, и ум, даже достигши совершенства, все-таки питается и пользуется свойственною (ему) и соответствующею пищею без всякого недостатка или излишества. Но, во всяком случае, эта пища, нужно думать, есть не что иное, как созерцание и познание Бога, и она имеет меры, свойственные ей и соответствующие созданной и сотворенной природе; и каждому, кто начинает видеть Бога, т. е. познавать (Его) чистым сердцем, следует наблюдать эти меры.

# КНИГА ТРЕТЬЯ

## ПРЕДИСЛОВИЕ РУФИНА

Читатель! Помяни меня в святых своих молитвах, дабы и мы удостоились сделаться ревнителями Духа. Две предшествующие книги я перевел во дни Четыредесятницы, так как ты не только настаивал, но даже принуждал меня к этому. Но в те дни и ты, благочестивый брат Макарий, жил близко ко мне и имел больше досуга, и я работал больше. Эти же две последние книги мы переводили медленнее потому, что ты, находясь в отдаленной окраине города, реже побуждал нас. В первом предисловии, если ты помнишь, я предупредил, что некоторые будут негодовать, если не будут слышать с нашей стороны порицаний Оригену. Думаю, ты скоро убедился, что это так и случилось. Если же таким образом демоны, возбуждающие языки человеческие к злословию, столь сильно воспламенились от того произведения, в котором (Ориген) еще не вполне обнажил их тайны, то что, по твоему мнению, произойдет от этого сочинения, в котором он откроет все темные и скрытые пути их, какими они вкрадываются в человеческие сердца и совращают нетвердые и слабые души? Ты скоро увидишь, что все приходят в смятение, поднимаются распри, по всему городу раздаются крики, призывается осуждение на того, кто светом евангельского светильника старался разогнать дьявольский мрак неведения. Впрочем, кто желает упражняться в божественной науке и следовать

здравому правилу католической веры, тот мало внимания обратит на это. При этом считаю необходимым предупредить, что как мы сделали в предыдущих книгах, так наблюдали и в этих: не переводить того, что оказывалось противоречащим другим его мнениям и нашей вере; такие места, как вставленные другими и испорченные, я пропускал. Если же Ориген сказал что-нибудь, по-видимому, новое о разумных тварях ради познания и упражнения, так как не в этом (учении) заключается сущность веры, то такие места я не пропускал ни в этих, ни в предыдущих книгах, ввиду того что против некоторых ересей нам необходимо отвечать, может быть, именно таким порядком; только если он хотел повторить где-нибудь в последних книгах то, что было сказано в первых, и еще кое-что, ради краткости я счел удобным выбросить из этих книг. Впрочем, если кто будет читать эту книгу ради преуспеяния, а не для порицания, то лучше сделает, если обратится за разъяснениями к более опытным людям. Ведь это нелепо, что даже вымышленные стихотворения поэтов и смешные басни комедий изъясняются грамматиками, между тем иной человек считает себя способным уяснить себе без помощи учителя и толкователя учение о Боге, или о небесных силах, или о всей вселенной — словом, все то, что обличает всякое лукавое заблуждение как языческих философов, так и еретиков. Так именно и бывает, что трудные и темные вещи люди скорее желают осудить, по безрассудству и невежеству, чем прилежно и тщательно изучить.

### Глава первая

## О СВОБОДЕ ВОЛИ. РАЗРЕШЕНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ ИЗРЕЧЕНИЙ ПИСАНИЯ, ПО-ВИДИМОМУ, ОТВЕРГАЮЩИХ ЕЕ

1. (Ф — перевод с греческого текста «Филокалий»[1] для всей главы.) В церковной проповеди содержится учение о праведном суде Божьем; это учение призывает слушателей, убежденных в его истинности, к доброй жизни и всевозможному уклонению от греха, конечно, предполагая с их стороны убеждение, что достойное похвалы и порицания находится в их власти. Поэтому мы должны особо изложить краткое учение также и о свободе воли, так как это вопрос в высшей степени необходимый. Но чтобы знать, что такое свобода воли, нам нужно раскрыть понятие о ней; тогда после точного уяснения этого понятия определится и предмет исследования.

(Р — перевод с латинского Руфина.) Вот что, по нашему верованию, до́лжно думать о божественных обетованиях, когда мы устремляем свою мысль к созерцанию того вечного и бесконечного века и созерцаем неизреченное веселье и блаженство его. Но в церковной проповеди находится также уче-

[1] «Филокалии» — совместное сочинение Василия Великого и Григория Богослова, ставшее своеобразной апологией Оригена. Василий Великий (ок. 331–379) крупнейший христианский теолог IV в., епископ Кесарийский, один из трех знаменитых каппадокийских отцов церкви, стал непосредственным преемником и продолжателем христианской экзегетической традиции и вместе со своим единомышленником Григорием Богословом (ок. 330–389) выступил на защиту догматичности трактата «О началах». Достоинство параллельных мест из «Филокалий» состоит в том, что они сохраняют греческий текст трактата.

ние о будущем праведном суде Божьем; вера же в суд призывает и убеждает людей к доброй и прекрасной жизни и ко всяческому избежанию греха, а этим, без сомнения, указывается, что похвальная или преступная жизнь находится в нашей власти. По этой причине я считаю необходимым изложить краткое учение также и о свободе нашей воли, чтобы многие уже не обсуждали этот вопрос недостойным образом. Но чтобы легче узнать, что такое свобода воли, мы исследуем, что такое сама воля по своей природе.

2. (Ф) Из движущихся предметов некоторые имеют причину движения в себе самих, другие же получают движение только извне. Только извне получают движение предметы неживые, каковы бревна, и камни, и вся материя, обладающая только связью своих частей. (Теперь мы должны оставить в стороне рассуждение о том мнении, по которому течение тел есть движение, потому что это рассуждение не относится к делу.) В себе сами имеют причину движения животные и растения и вообще все, что имеет природу и душу; сюда, говорят, относятся и металлы. Кроме того, самоподвижен и огонь, а может быть, и источники. Из предметов, имеющих причину движения в себе самих, одни, говорят, движутся из себя самих, другие же от себя самих. Из себя движутся неодушевленные предметы, от себя же — одушевленные. Одушевленные предметы двигаются от себя, потому что им присуще воображение, вызывающее стремление. И опять, некоторым животным присущи представления, вызывающие стремление, причем способность воображения направляет стремление строго определенным образом. Так, пауку присуще представление о ткании (паутины), и это представление сопровождается (у него) стремлением ткать (паутину), потому что способность воображения необходимым образом побуждает его к этому. Но, кроме способности воображения, у животного, наверное, нет ничего другого, даже у пчелы при строении восковых сот.

(Р) Из всех движущихся предметов одни имеют причины своих движений в самих себе, другие получают (движение) извне. Так, только извне получают движение все предметы безжизненные, например камни, бревна и все другие подобные предметы, имеющие только свою особую материальную или телесную форму. (Теперь, конечно, нужно оставить в стороне мнение, которое считает (движением) даже то движение, какое бывает при разрушении тел вследствие какой-нибудь порчи, потому что это совсем не относится к делу.) Другие предметы имеют причину движения в самих себе, например животные, деревья и все предметы, обладающие природной жизнью или душою. Некоторые причисляют сюда и жилы металлов. Нужно думать, что собственным движением обладает и огонь, а может быть, также и источники вод. Из этих предметов, имеющих причину своих движений в самих себе, некоторые, говорят, движутся из себя, а некоторые — от себя; их разделяют так: из себя движутся предметы живые, но однако неодушевленные, от себя же движутся предметы одушевленные, так как им присуще воображение, т. е. некоторое желание и побуждение, которое и вызывает их двигаться или стремиться к чему-нибудь. В некоторых же животных есть такое воображение, т. е. желание или чувство, которое направляет и побуждает их некоторым природным побуждением к упорядоченным и стройным движениям. Так, мы видим, работают пауки, воображение которых, т. е. некоторое расположение и склонность к тканью (паутины), побуждает их к самому правильному выполнению ткацкой работы, причем такое стремление, без сомнения, вызывается некоторым природным влечением. Но, кроме природной склонности ткать, это животное, как оказывается, не имеет никакого другого чувства, подобно тому как и пчелы имеют только склонность строить соты и собирать, как говорят, воздушный мед.

3. (Ф) Но разумное животное, кроме способности воображения, имеет еще разум, обсуждающий представления и некоторые (из этих представлений) отвергающий, другие же — принимающий, чтобы животное действовало сообразно с ними. В природе же разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного, та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и дурное и избираем доброе, злого же избегаем; поэтому, когда мы отдаемся доброделанию, мы бываем достойны похвалы, в противном же случае бываем достойны порицания. Нельзя при этом не заметить, что высшая природа, упорядоченная во всех отношениях, есть, пожалуй, и у животных то в большей, то в меньшей степени, так что действия охотничьих собак и военных лошадей приближаются, если можно так выразиться, к действиям разумным. Таким образом, получить извне какое-нибудь воздействие, вызывающее в нас то или другое представление, это, по общему признанию, не подлежит нашей власти. Но решение так или иначе воспользоваться случившимся есть уже дело не кого-либо иного, как присущего нам разума, который при внешних воздействиях или побуждает нас (следовать) стремлениям, призывающим нас к прекрасному и должному, или отклоняет к противному.

(Р) Но разумное животное, имея в себе и эти природные влечения, имеет еще, преимущественно пред прочими животными, силу разума, при помощи которой может обсуждать и распознавать природные влечения и одни (из них) не одобрять и отвергать, другие же — одобрять и принимать. Посредством суда именно этого разума человек и может управлять (своими) влечениями и направлять их к похвальной жизни. Но так как природа этого разума, присущего человеку, имеет в себе силу различать добро и зло и при этом различении разуму присуща способность избирать то, что он одобрил, то отсюда следует, что, изби-

рая доброе, (человек) по справедливости признается достойным похвалы, а следуя постыдному и злому — достойным наказания. Ни в каком случае нам не до́лжно скрывать и того обстоятельства, что у некоторых бессловесных животных, например у чутких собак и военных лошадей, замечается особенная упорядоченность движений, сравнительно с другими животными, так что некоторым кажется, что ими движет как бы какое-то разумное чувство. Но нужно думать, что это совершается не столько при помощи разума, сколько под влиянием некоторого побуждения и естественного влечения, которым (эти животные) одарены в высшей степени именно для таких действий. Но мы начали говорить о разумном животном. Итак, нам, людям, может попадаться или встречаться извне для слуха ли, или для зрения, или для других чувств многое такое, что побуждает и влечет нас или к добрым, или к противоположным движениям. Так как (все) это действует на нас извне, то, конечно, не в нашей власти, чтобы эти воздействия не встречались и не попадались нам. Но обсуждать и одобрять, как мы должны пользоваться этими внешними воздействиями, это есть дело никого другого, как только присущего нам разума, это подлежит нашему решению. На основании решения этого разума мы пользуемся внешними воздействиями для (достижения) того, что одобрит самый разум, причем естественные наши влечения мановением его направляются или к добру, или к противоположному.

4. (Ф) Если же кто говорит, что воздействие извне таково, что, раз оно совершилось, противиться ему уже невозможно, то пусть он обратит внимание на собственные чувства и движения: разве не бывает одобрения, и согласия, и решения владычественной (части души) на какой-нибудь поступок по каким-либо убедительным (внутренним) основаниям? Например, если человек решил быть воздержанным и удерживаться

от совокуплений, то женщина, явившаяся ему и предлагающая совершить нечто противное этому решению, не делается для него самодостаточной причиной нарушить это решение. Конечно, если человек совершенно отдался щекотанию и обаянию удовольствия и не желает противиться ему, не желает исполнять свое решение, то он совершает распутство. Напротив, с другим человеком случаются такие же щекотания и возбуждения; но при тех же самых обстоятельствах он больше получил научения и (больше) работал над собой, и разум, в высшей степени усиленный и воспитанный учением и утвержденный догматами в добродетели или уже близкий к такому состоянию утвержденности, сдерживает возбуждения и обессиливает желание.

(Р) Если же кто говорит, что внешние воздействия, вызывающие наши движения, таковы, что этим воздействиям — побуждают ли они нас к добру или ко злу — невозможно противиться, то думающий так пусть на короткое время и обратит внимание на самого себя и потщательнее рассмотрит собственные движения: тогда он найдет, что при появлении какого-либо желания ничего не делается прежде, чем не будет дано соизволение души, прежде чем лукавому наущению не будет дано согласие ума; таким образом, каждое вероятное (т. е. еще не решенное) дело, по-видимому, получает то или иное утверждение как бы от судьи, сидящего на трибунале нашего сердца, и приговор относительно действия произносится по суду разума на основании предварительно выясненных причин. Если, например, кто-нибудь решил жить воздержанно и чисто и удерживаться от всякого сношения с женщинами, а к нему явится женщина, побуждая и соблазняя его совершить нечто вопреки его решению, то для этого человека женщина не служит совершенною и безусловною причиной или необходимостью преступления; помня о своем решении, он, конечно, может обуздать возбуждения похоти

и сдержать чувственное раздражение строжайшими порицаниями добродетели, так что всякое невоздержанное чувство исчезнет, а твердость и постоянство решения будут сохранены. Если, например, такие раздражения случатся с какими-нибудь мужами, учеными и сильными в божественных наставлениях, то они презирают и отвергают всякую прелесть возбуждения, постоянно помня себя, приводя себе на память то, о чем они прежде размышляли и чему учились, и, укрепляя себя помощью священного учения, таким образом они изгоняют противные похотливые желания, противопоставляя им силу присущего им разума.

5. (Ф) Но если это так бывает с нами, то неправильно и неблагоразумно объяснять все внешними причинами и освобождать себя от вины, считая самих себя подобными дровам и камням, которые извне движутся людьми, таскающими их; такое понимание свойственно тому, кто хочет исказить понятие свободы. И действительно, если мы спросим его, что такое свобода воли, то он скажет: (я свободен в том случае), если какому-либо моему решению не противодействует извне ничто, побуждающее к противоположному. Точно так же нелепо обвинять слабое телесное сложение. Ведь воспитывающее слово увлекает людей даже самых невоздержанных и самых грубых, если только они следуют побуждению (этого слова), и изменяет их так, что (в них) происходит огромный переворот и перемена к лучшему; при этом часто самые невоздержанные делаются лучше людей, которые прежде, по-видимому, не были и такими (т. е. невоздержанными), и самые грубые становятся столь кроткими, что люди, никогда не бывшие такими грубыми, кажутся, однако, грубыми по сравнению с этим человеком, изменившимся в кроткого. Другие же, как мы видим, весьма постоянные и весьма благочестивые, вследствие обращения к дурным сообществам, оставляют благочестие и постоянство, так что обращаются к необуздан-

ности, часто начиная невоздержанную жизнь в среднем возрасте и впадая в бесчинство по прошествии юности, непостоянной по (самой своей) природе. Итак, разум показывает, что внешние обстоятельства не в нашей власти, но так или иначе воспользоваться ими, взявши разум в качестве судьи и исследователя о том, как нужно отвечать на различные внешние воздействия, это наше дело.

(Ρ) Но если, так сказать, естественные свидетельства доказывают, что это так, то, конечно, неразумно относить причины наших поступков к внешним воздействиям и слагать вину с нас, в которых (на самом деле) заключается вся причина (этих поступков), неразумно говорить, что мы подобны бревнам и камням, которые не имеют в себе никакого движения, но причины своего движения получают извне. Такой взгляд на человека высказывается, конечно, неправильно и ненадлежащим образом, но придумывается только для того, чтобы отвергнуть свободу воли, он допустим только в том случае, если мы станем думать, что свобода воли осуществляется тогда, когда никакое внешнее воздействие не побуждает нас к добру или злу. Если же кто причины поступков относит к неумеренности тела, то это мнение, очевидно, идет против разумности всякого учения. Ведь мы видим, что очень многие люди сначала жили невоздержанно и неумеренно и были преданы излишеству и похоти, но потом, призванные к лучшему словом учения и наставления, испытали такую перемену, что из невоздержанных и гнусных сделались трезвыми и самыми чистыми и кроткими; с другой стороны, мы видим, что в других людях, тихих и почтенных, добрые нравы развращаются от худых бесед (1 Кор. 15, 33), под влиянием общения с беспокойными и гнусными людьми и они делаются такими же, каковы самые непотребные люди; и это иногда происходит (с ними) уже в зрелом мужском возрасте, так что в юности они жили воздержаннее, чем тогда, когда более по-

жилой возраст дал (им) возможность более свободной жизни. Итак, последовательность мысли показывает, что внешние воздействия не в нашей власти; но хорошо или дурно пользоваться внешними воздействиями — это в нашей власти, так как присущий нам разум рассматривает и решает, как до́лжно пользоваться ими.

6. (Ф) Вести добрую жизнь — наше дело, и Бог требует этого от нас — не так, как будто это зависит от Него или происходит от кого-нибудь другого или, как думают некоторые, от судьбы, но (требует) именно как нашего дела. Об этом засвидетельствует (нам) пророк Михей со словами: «О человек! сказано тебе, что́ есть добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия» (Мих. 6, 8). И Моисей свидетельствует: «вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, чтобы ты избрал добро и ходил в нем» (Втор. 30, 15). И Исайя говорит: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят» (Исайя 1, 19—20). И в Псалмах говорится: «О, если бы народ мой слушал Меня, и Израиль ходил Моими путями! Я скоро смирил бы врагов их, и обратил бы руку Мою на притеснителей их» (Пс. 80, 14—15). Из этих слов видно, что слушать и ходить путями Божьими было во власти народа. И Спаситель говорит: «А я говорю вам, не противься злому» (Матф. 5, 39), и: «всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Матф. 5, 22), и еще: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем» (Матф. 5, 28). Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель выражается так, как бы в нашей власти заключается исполнение этих предписаний, и мы по справедливости будем подлежать суду, если будем нарушать их. Поэтому Он говорит: «всякого, кто слушает слова Мои и исполняет их,

уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; а всякий, кто слушает сии слова и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» и т. д. (Матф. 7, 24—26). Говоря же стоящим по правую сторону: «придите, благословенные Отца Моего» и пр., «ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня» (Матф. 25, 34—35), Он весьма ясно дает обетования (им) как заслужившим похвалу. Наоборот, другим, как достойным порицания по своей вине, Он говорит: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Матф. 25, 41). Посмотрим еще, как говорит с нами Павел, как с (людьми) свободными и виновными в своей погибели или спасении. «Или, — говорит он, — пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божья, не разумея, что благость Божья ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, который воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, — жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — ярость и гнев. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, иудея, потом и эллина» (Римл. 2, 4—10). Вообще, в Священном Писании есть множество мест, где свобода воли утверждается весьма ясно.

(Р) Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба, как думают некоторые. Чтобы это умозаключение разума подтвердить авторитетом Писаний, (нам) представит свидетельство пророк Михей, говоря такими словами: «О человек! сказано тебе, что́ есть добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия». И Моисей говорит так: «вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, чтобы ты избрал добро и ходил в нем».

Исайя же говорит так: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят». И в Псалмах написано так: «О, если бы народ мой слушал Меня, и Израиль ходил Моими путями! Я скоро смирил бы врагов их, и обратил бы руку Мою на притеснителей их». Этими словами (псалмопевец) показывает, что слушать и ходить путями Божьими было во власти народа. Также и Спаситель говорит: «А я говорю вам, не противься злому». И: «всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду», и еще: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем». Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель показывает не что иное, как именно то, что возможность исполнения этих заповедей находится в нашей власти. И поэтому мы справедливо делаемся повинными суду, если нарушаем то, что конечно могли исполнить. Посему-то Сам Спаситель говорит: «всякого, кто слушает слова Мои и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; а всякий, кто слушает сии слова мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» и т. д. Также слова Его стоящим по правую руку Его: «придите, благословенные Отца Моего» и пр., «ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня». Эти слова ясно показывают, что в самих людях заключается причина того, что одни стали достойны похвалы, исполняя заповеди и (за то) получая обетования, а другие стали достойны наказания и услышали и получили противоположное, потому что им говорится: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный». Посмотрим еще, как говорит с нами апостол Павел как с (людьми), которые обладают властью самоопределения и в себе самих имеют причины или спасения, или погибели: «Или, — говорит он, — пренебрегаешь богатство благости,

кротости и долготерпения Божья, не разумея, что благость Божья ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, который воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, — жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — ярость и гнев. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, иудея, потом и эллина». В Священном Писании ты найдешь бесчисленное множество и других изречений, ясно показывающих, что мы обладаем властью свободной воли. Иначе, если в нас нет способности исполнять заповеди, было бы нелепо и давать их нам для того, чтобы мы могли или спастись чрез исполнение их, или же подвергнуться осуждению за их нарушение.

7. (Ф) Но некоторые изречения Ветхого и Нового Заветов клонятся к противоположному, т. е. (к той мысли), что не в нашей власти соблюдать заповеди и спасаться или нарушать их и погибать. Поэтому мы отчасти приведем некоторые из этих изречений и рассмотрим решение их, чтобы кто-нибудь, собравши себе все места, по-видимому, отвергающие свободу воли, мог найти разъяснение их по образцу тех изречений, какие предлагаем мы. Так, многих смущает сказанное о фараоне, о котором Бог говорит много раз: «Я ожесточу сердце фараона» (Исх. 4, 21 и др.). Ведь если (фараон) ожесточается Богом и грешит именно вследствие этого ожесточения, то сам он уже невиновен в своем грехе; если же это так, то фараон не свободен. А кто-нибудь скажет, что подобным же образом и погибающие не свободны и погибают не сами собой. У пр. Иезекииля сказано: «и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои» (Иез. 11, 19—20). Эти слова могут внушить кому-нибудь мысль, будто ходить

в заповедях и хранить суды дает Бог именно тем, что отнимает каменное сердце, препятствующее этому, и влагает лучшее, плотяное сердце. Посмотрим также из Евангелия, что отвечает Спаситель тем, которые спрашивали (у Него), почему толпе Он говорит в притчах. Он говорит: «своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Марк 4, 12). Еще у Павла (читаем): «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Римл. 9, 16). И в других местах: «Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению. Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?» (Фил. 2, 13; Римл. 9, 18—19). Еще: «вера от призывающего, а не от нас. А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Римл. 9, 20—21). Эти слова сами по себе способны многих смутить, как будто человек не свободен, но Бог спасает и губит, кого хочет.

(Р) Но в самих божественных Писаниях есть некоторые такие выражения, на основании которых, по-видимому, можно думать нечто противоположное. Поэтому мы приведем их, обсудим по правилам благочестия и представим разрешение их, чтобы из этих немногих изречений, какие толкуем мы, ясно было решение и других подобных же изречений, которыми, по-видимому, исключается свобода воли. Так, очень многих смущает сказанное Богом о фараоне. Бог очень часто говорил: «Я ожесточу сердце фараона». Ведь если фараон ожесточается Богом и грешит именно вследствие этого ожесточения, то сам он уже не служит для себя причиною греха. Но если это так, то, по-видимому, фараон не имеет свободы

воли, и потом этим примером последовательно можно доказать, что и другие погибающие (люди) находят причину погибели не в свободе своей воли. Точно так же у Иезикииля сказано: «и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои». Эти слова могут смутить кого-нибудь, потому что и ходить в заповедях Его, и хранить оправдания Его, по-видимому, дается Богом, так как Сам Бог отнимает каменное сердце, препятствующее сохранению заповедей, и посылает и влагает сердце лучшее и более чувствительное, называемое в приведенном месте плотяным. Смотри еще, что говорит в Евангелии Господь и Спаситель тем, которые спрашивали у Него, почему народу Он говорил в притчах. Он сказал: «своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи». Апостол Павел также говорит: «помилование зависит не от хотящего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». И в другом месте: «Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?» Еще: «вера от призывающего, а не от нас. А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» Эти и подобные изречения, кажется, очень многих могут немало устрашить и привести к мысли, что ни один человек не имеет свободы воли, но, по-видимому, каждый и спасается, и погибает по воле Бога.

8. (Ф) Итак, начнем со слов о фараоне, которого Бог ожесточил, чтобы он не отпускал народа; вместе с тем мы рассмотрим и апостольское изречение: «кого хочет, милует;

а кого хочет, ожесточает» (Римл. 9, 18). Этими словами пользуются некоторые из инославных, которые почти отрицают свободу и признают одних существ по природе погибающими, не способными к спасению, других же по природе спасаемыми, не могущими погибнуть. Фараон, говорят они, был погибающей природы и потому был ожесточен Богом, Который милует духовных и ожесточает земных. Итак, рассмотрим, что они говорят. Спросим у них, земной ли природы был фараон? Когда же они ответят (утвердительно), то мы скажем, что человек земной природы совершенно не покорен Богу; но если он не покорен, то какая нужда ожесточать его сердце, и это — не однажды, а много раз? Очевидно, возможно было убедить его, и он, пораженный чудесами и знамениями, мог совершенно смягчиться, потому что он не был земным; но так как он (сам) слишком упорствовал, то Бог и пользуется им, чтобы показать Свое величие для спасения многих, и ради этого ожесточает его сердце. Это сказано против них, прежде всего для опровержения того их мнения, будто фараон был погибающей природы. То же самое нужно сказать им и относительно слов апостола. Кого ожесточает Бог? Или погибающих, и в таком случае они могли бы смягчиться, если бы не были ожесточены, или же спасаемых, очевидно, потому, что они не погибающей природы. Кого Он милует? Конечно, спасаемых. Но зачем нужно им второе помилование, если они однажды приготовлены ко спасению и по самой природе предназначены к блаженству? Ясно, что без помилования они принимают погибель и потому именно милуются, дабы им не подвергнуться погибели, к которой они способны, но быть в числе спасаемых. Вот что сказано (нами) против этих (еретиков).

(Р) Итак, начнем с того, что было сказано фараону, который, говорят, был ожесточен Богом, чтобы не отпускать народ; вместе с тем мы рассмотрим и апостольское изрече-

ние: «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает». На этих словах по преимуществу основываются еретики, когда говорят, что спасение — не в нашей власти, но души по природе бывают таковы, что непременно или погибают, или спасаются, и душа злой природы никаким образом не может сделаться доброю, душа же доброй природы не может сделаться злою. Так как, говорят они дальше, фараон был погибшей природы, то поэтому он и ожесточается Богом, который ожесточает людей земной природы, милует же людей природы духовной. Итак, рассмотрим, каково это их положение, и прежде всего спросим их: пусть они ответят нам, признают ли они, что фараон был земной природы, которую они называют погибшею? Без сомнения, они ответят: да, земной. Но если он был земной природы, то вследствие противодействия природы он совсем не мог веровать Богу или повиноваться Ему. Если же эта непокорность была присуща ему по природе, то зачем нужно еще ожесточать его сердце, и это — не однажды, но часто? Очевидно, возможно было убедить его; ведь ожесточается другим, говорят, только тот, кто сам по себе не был жестоким. Но если он не был жесток сам по себе, то, следовательно, он не был и земной природы, но был таким, что, пораженный знамениями и силами, мог и уступить. Фараон был необходим Богу для того, чтобы ради спасения многих на нем показать ему Свою Силу, в то время как он противился многочисленнейшим знамениям и сопротивлялся воле Божьей, и вследствие этого сердце его, как говорится в Писании, ожесточалось. Это сказано против еретиков прежде всего для того, чтобы разрушить то положение их, будто фараон был погибшим по природе. Но подобным же образом мы будем рассуждать против них и о словах апостола Павла. Кого, по вашему мнению, ожесточает Бог? Конечно, тех, кого вы называете погибшими по природе, но которые, как я думаю, делали бы что-нибудь

другое, если бы не были ожесточены. Если же они приходят к погибели вследствие ожесточения, то они погибают уже не по природе, но по случайным обстоятельствам. Затем, скажите нам, кого милует Бог? Конечно, тех, которые должны спастись. Но зачем же нужно это второе помилование тем, кои должны спастись уже по природе и достигают блаженства естественным образом? Отсюда видно, что они могли погибнуть и потому именно получают помилование, дабы, таким образом, не погибнуть, но достигнуть спасения и овладеть царством благочестивых. Это сказано против тех, которые в своих баснословных вымыслах вводят добрые и злые, т. е. земные и духовные природы, и говорят, что именно благодаря такой или иной природе каждый или спасается, или погибает.

9. (Ф) Нужно еще спросить у людей, думающих, что они понимают выражение «ожесточил», что означает, по их словам, ожесточение сердца Богом и с какой целью Бог делает это? При этом пусть они сохранят понятие о Боге, воистину праведном и благом, или, если не хотят, согласимся на этот раз с ними, (только) праведном. И пусть они покажут, каким образом благой и праведный, или только праведный, оказывается справедливым, когда ожесточает сердце человека, погибающего именно вследствие этого ожесточения, и каким образом праведный делается виновником погибели и непокорности тех, кого Сам же Он наказывает за ожесточение и непокорность Себе? За что еще Он порицает фараона, говоря: «ты не хочешь отпустить народ Мой, вот я поражу всех первенцев в Египте и первенца твоего» (Исх. 9, 17; 12, 12; 11, 5), и прочее, что по Писанию Бог говорил фараону через Моисея? Ведь кто верует, что Писания истинны и что Бог справедлив, тот, если он верует разумно, необходимо должен показать, каким образом в таких изречениях можно находить ясную мысль о справедливости Бога. Если же кто открыто

и решительно считает Творца злым, то с ним нужно рассуждать иначе.

(Ρ) Теперь нужно ответить еще тем, кто считает Бога закона только справедливым, но не благим. Зачем и с какой целью, по их мнению, Бог ожесточает сердце фараона? При этом до́лжно сохранить воззрение и представление о Боге, по нашему учению — справедливом и благом, а по их мнению — только справедливом. Итак, пусть они покажут нам, справедливо ли поступает Бог, Которого они сами исповедуют праведным, справедливо ли поступает Он, когда ожесточает сердце человека, чтобы вследствие этого ожесточения он согрешил и погиб? И каким образом можно защитить в этом случае правду Божью, если Сам Бог был причиною погибели тех, кого потом Он же осудил властью судьи за то, что они, вследствие ожесточенности, сделались маловерными? За что еще обвиняет Он фараона, говоря: «так как ты не хочешь отпустить народ Мой, вот Я поражу всех первенцев в Египте и первенца твоего», и прочее, что по Писанию Бог говорил фараону через Моисея? Всякий, кто признает сообщения Священного Писания истинными и хочет доказать, что Бог закона и пророков справедлив, должен дать себе отчет во всем этом — каким образом это нисколько не уничтожает правды Божьей? Ведь они, хотя и отрицают благость Бога, но исповедуют Его справедливым судьей и творцом мира. Но иным порядком нужно отвечать тем, которые Творца этого мира признают злым, т. е. дьяволом.

10. (Φ) Но так как, по их словам, они считают Бога справедливым, а мы — вместе и благим, и справедливым, то посмотрим, каким образом благой и праведный бог мог ожесточить сердце фараона? Итак, смотри, не можем ли мы одним примером, которым воспользовался апостол Павел в Послании к Евреям, показать, каким образом Бог одним и тем же действием одного милует, а другого ожесточает, причем Бог

не задается целью ожесточить, но ожесточает ожесточенного, как говорят, самым Своим добрым намерением, за которым следует (однако) ожесточение вследствие присущего самим (людям) зла? «Земля, — говорит он, — пившая многократно сходящий на нее дождь и производящая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает благословение от Бога. А производящая тернии и волчцы — негодна и близка к проклятию, которого конец — сожжение» (Евр. 6, 7—8). Значит, действие дождя — одно; но при одном действии дождя возделанная земля приносит плоды, а запущенная и невозделанная приносит тернии. Пожалуй, показалось бы резким, если бы Дающий дождь сказал: «Я произвел и плоды, и тернии на земле». Но хотя это и резко, однако истинно: потому что если бы не было дождя, то не родились бы ни плоды, ни тернии, при благовременном же и умеренном выпадении дождя родились те и другие. Итак, земля, часто пьющая сходящий на нее дождь и тем не менее производящая тернии и волчцы, — негодная земля и близка к проклятию. Ведь благословение дождя низошло и на худшую землю; но невозделанная и необработанная почва произрастила тернии и волчцы. Подобным образом и чудеса, совершаемые Богом, суть как бы дождь; различные же расположения — это как бы земля возделанная и невозделанная, которая как земля имеет все же одну природу.

(Р) Но мы исповедуем Бога, говорившего через Моисея не только праведным, но и благим. Рассмотрим же потщательнее, каким образом праведному и благому прилично, как говорится, ожесточить сердце фараона. И (прежде всего) посмотрим, нельзя ли нам, следуя апостолу Павлу, разрешить затруднение в этом деле какими-нибудь примерами и подобиями? Нельзя ли, например, показать, что одним и тем же действием Бог одного милует, а другого ожесточает, причем Сам Он не производит ожесточения и не желает, что-

бы ожесточаемый ожесточился: но, в то время как Бог пользуется Своей снисходительностью и терпением, одни под влиянием этой снисходительности и терпения Божьего приходят к пренебрежению и наглости, и, пока наказание за преступление отлагается, сердца их ожесточаются, другие же пользуются снисходительностью и терпением Божьим для своего раскаяния и исправления и получают помилование. Но чтобы яснее доказать то, что мы говорим, возьмем пример, который употребил апостол Павел в Послании к Евреям, говоря: «Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и производящая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает и благословение от Бога. А производящая тернии и волчцы — негодна и близка к проклятию, которого конец — сожжение». Из приведенных слов Павла ясно видно, что под влиянием одного и того же действия Божьего, которым Бог дает земле дождь, одна земля, тщательно возделанная, приносит добрые плоды, другая же, по нерадению не обработанная, производит тернии и волчцы. И если кто-нибудь, говоря как бы от лица дождя, скажет: «Я, дождь, произвел добрые плоды, я же произвел также тернии и волчцы», то это хотя, по-видимому, и грубо говорится, но однако говорится правильно: потому что если бы не было дождя, то не родились бы ни плоды, ни тернии и волчцы, а когда идет дождь, тогда земля производит то и другое. Но хотя земля произвела тот и другой росток благодаря дождю, однако различие произрастаний нельзя по справедливости приписать дождю: вину за плохой посев по справедливости должно отнести к тем людям, которые могли взрыть землю частым плугом, перевернуть твердые глыбы тяжелыми граблями, вырезать и подсечь все бесполезные корни вредной травы и приготовить пар для будущих дождей, очистивши и возделавши его всеми способами, каких требует эта обработка, — могли, но пренебрегли сделать все это, они

и пожнут плоды, вполне соответствующие их лености, — тернии и волчцы. Таким образом происходит, что благость и справедливость дождей одинаково нисходит на всякую землю, но при одном и том же действии дождя земля, возделанная старательными и умелыми земледельцами, с благословением приносит полезные плоды; земля же, загрубевшая вследствие нерадения земледельцев, приносит тернии и волчцы. Итак, допустим, что знамения и силы, бывшие от Бога, были как бы дождями, посланными на землю Богом, расположение же и желания людей, допустим, составляют землю, возделанную или невозделанную, землю, конечно, одной природы (так как всякая земля имеет одну природу с другой землею), но не одной и той же обработки. Отсюда происходит, что воля каждого (человека) под влиянием сил и чудес Божьих или ожесточается и делается еще более грубой и тернистой, если это — воля невозделанная, дикая и грубая, или же еще больше смиряется и совершенно предается послушанию, если предварительно она была очищена от пороков и воспитана.

11. (Ф) Подобным же образом, если бы солнце, возвысивши голос, сказало: «Я расплавляю и иссушаю», то хотя расплавление и высушивание противоположны, однако солнце не сказало бы лжи в этом случае, потому что от одной и той же теплоты воск растапливается, а грязь высыхает. Точно так же через одно и то же действие, которое совершалось (Богом) через Моисея, у фараона обнаруживало ожесточение вследствие его злобы, а у египтян, присоединившихся к евреям и вышедших вместе с ними, (обнаруживало) покорность. Однако немного ниже написано, что сердце фараона как бы смягчалось, и он говорил: «не ходите далеко, идите на три дня и оставьте своих жен», и прочее, что он говорил вскоре, уступая чудесам. Это показывает, что знамения несколько подействовали и на него, только не вполне

покорили его. Но этого, конечно, не было бы, если бы ожесточение сердца фараонова было произведено самим Богом, как думают многие. Не излишне подтвердить это и (примерами) из обыденной жизни. Часто добрые господа говорят рабам, испортившимся вследствие их доброты и терпения: «Я сделал тебя дурным, я виноват в таких твоих преступлениях». Вообще, нужно обращать внимание на характер и значение слов и не клеветать, не вникая в смысл речи. Павел, который глубоко исследовал этот вопрос, говорит (обращаясь) к слушающему: «или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божья, не разумея, что благость Божья ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Римл. 2, 4—5). Но что апостол говорит грешнику, это можно сказать и фараону, и тогда возвещенное ему становится вполне понятным, потому что он собрал себе гнев жестокостью и нераскаянностью своего сердца, причем, однако, упорство его не было бы так изобличено и не сделалось бы столь очевидным, если бы не совершились знамения или если бы и совершились, но не столь многочисленные и великие.

(Р) Но для более ясного доказательства предмета не излишне будет взять другое сравнение. Если бы, например, кто-нибудь сказал, что солнце и иссушает, и растапливает, то, хотя высушивание и растапливание противоположны, однако сказанное не будет ложным, потому что солнце, как известно, одной и той же силой своего жара воск растапливает, а грязь высушивает и сжимает. Это зависит не от того, что сила солнца иначе действует в грязи и иначе — в воске, но от того, что качество грязи — одно, а качество воска — другое, хотя по природе (эти предметы) составляют одно, потому что тот и другой — из земли. Точно так же одно и то же действие Божье, которое совершалось через Моисея в знамениях

и силах, у фараона обличало его жестокость, развившуюся в нем вследствие напряжения его злобы, у остальных же египтян, присоединившихся к израильтянам, обнаруживало покорность; эти-то египтяне, по сообщению Писания, и вышли из Египта вместе с евреями. Однако написано, что сердце фараона несколько смягчалось, так что он иногда говорил: «не ходите далеко, идите на три дня, но оставьте жен ваших, и детей ваших, и скот ваш», и прочее, — это, по-видимому, показывает, что он до некоторой степени укрощался под влиянием знамений и сил. Из этих свдетельств видно не что иное, как то, что сила знамений и чудес несколько действовала на него, однако действовала не настолько, насколько нужно: ведь если бы ожесточение было таким, каким считают его весьма многие, то, конечно, он не укротился бы ни в малейшей степени. А что касается образа, или фигуры речи, написанной об ожесточении, то, я думаю, (этот образ) можно объяснить обычным словоупотреблением, и это, кажется, нисколько не глупо. Часто снисходительные господа обыкновенно говорят тем рабам, которые вследствие великого терпения и кротости господ делаются слишком дерзкими и испорченными: «Я сделал тебя таким, я испортил тебя, своим терпением я сделал тебя совсем дурным, я — причина этой столь грубой и дурной твоей привычки, потому что я не наказываю тебя тотчас за каждую вину соответственно поступкам». Вообще, мы непременно должны сначала заметить образ, или фигуру речи, и потом уразуметь смысл изречения, а не клеветать на слово, внутренний смысл которого мы (еще) не объяснили тщательнейшим образом. Наконец, апостол Павел, касаясь, очевидно, подобного же вопроса, говорит человеку, пребывающему во грехах: «или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божья, не разумея, что благость Божья ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе со-

бираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога». Так говорит апостол человеку, пребывающему во грехах. Обратим эти же самые слова к фараону, и смотри, не найдешь ли ты, что они подходят и к фараону? По жестокости своей и нераскаянному сердцу он собрал и скрыл себе гнев на день гнева, причем жестокость его никогда не могла быть так обличена и обнаружена, если бы не совершились столь многочисленные и величественные знамения и чудеса.

12. (Ф) Но так как этим рассуждениям трудно поверить и они кажутся натянутыми, то обратимся к пророческому слову и посмотрим, что говорят люди, которые испытали великую благость Божью и не жили хорошо, но после того согрешили? «Для чего, Господи, ты попустил нам совратиться с путей Твоих, ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя? Обратись ради рабов Твоих, ради колен наследия Твоего. Короткое время владел им народ святыни Твоей» (Исайя 63, 17—18). И у Иеремии говорится: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен. Ты сильнее меня — и превозмог» (Иерем. 20, 7). Слова, что «попустил ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя», сказанные людьми, просившими помилования, понимаемые в обычном смысле, означают следующее: зачем Ты так много позволил нам, не посещая нас во грехах (наших), но оставивши нас до тех пор, пока наши грехи дошли до множества? Бог оставляет очень многих без наказания для того, чтобы характер каждого подвергся свободному испытанию, и лучшие люди путем этого испытания становились бы известными, а прочие, не скрывшись, не от Бога, конечно, потому что Он знает все прежде совершения, но от разумных существ и от самих себя, впоследствии вступили бы на путь богоугождения. Не осудивши же себя, они не могли бы и познать добродетель; это (самоосуждение) полезно каждому, чтобы понять свое состояние и бла-

годать Божью. Ведь кто не чувствует собственного бессилия и Божественной благодати, тот, хотя и получает благодеяния, но, не испытав себя и не осудив себя, будет считать данное ему Небесною благодатью за свое собственное дело, а это, порождая в человеке высокое мнение о себе и гордость, послужит причиною падения, что именно и случилось, по нашему мнению, с дьяволом: он приписал самому себе те преимущества, какие имел, будучи еще чистым: «Всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лука 18, 14). Заметь еще, что божественные (тайны) скрыты от премудрых и разумных, для того, как говорит апостол, «чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1, 29), но они открыты младенцам, которые после младенчества достигли лучшего и помнят, что они достигли высшей степени блаженства не столько сами собою, сколько благодаря неизреченной благодати (Божьей).

(Р) Если приведенные нами доказательства кажутся недостаточно полными, а подтверждение апостольским сравнением кажется малоубедительным, то мы присоединим еще согласное свидетельство пророческое и посмотрим, что возвещают пророки о тех людях, которые сначала жили праведно и удостоились получить весьма много проявлений благоволения Божьего, а впоследствии, как люди, согрешили. Объединяя себя с ними, пророк говорит: «Для чего, Господи, ты попустил нам совратиться с путей Твоих, ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя? Обратись ради рабов Твоих, ради колен наследия Твоего. Короткое время владел им народ святыни Твоей». Подобным же образом говорит и Иеремия: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен. Ты сильнее меня — и превозмог». Слова (Исайи), что «попустил ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя», сказанные людьми, которые молили о помиловании, конечно, до́лжно понимать в нравственном смысле, как если бы кто-нибудь сказал: за-

чем Ты до такой степени щадил нас и не взыскал нас, когда мы грешили, но оставил нас, чтобы через это возрастало зло и, при отсутствии наказания, продолжалась возможность греха? Так портится лошадь, если не чувствует ни железной шпоры старательного всадника, ни трения железных удил во рту. Так из мальчика, если его не врачевали постоянными побоями, выходит наглый и вместе с тем склонный к порокам юноша. И так Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признает недостойными исправления: «Ибо Господь кого любит, того наказывает, бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12, 6). Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и удостаиваются любви (Божьей), дабы, претерпев искушения и скорби, они сами могли сказать: «Кто отлучит нас от любви Божьей: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, нагота, или опасность, или меч?» (Римл. 8, 8, 35). Через все эти (искушения) обнаруживается и открывается расположение каждого и указывается твердость постоянства не столько для Бога, знающего все прежде совершения, сколько для разумных и небесных сил, которые, как известно, получили жребий заботиться о человеческом спасении в качестве некоторых помощников и служителей Бога. Те же, которые еще не приносят себя (в жертву) Богу с таким постоянством и с такой любовью и, приступая к служению Богу, еще не успели приготовить души свои к искушению, эти, как говорят, оставляются Богом, т. е. не научаются, потому что они не готовы к научению, причем исправление или уврачевание их, без сомнения, откладывается на последующее время. Они, конечно, не знают, что́ они получат от Бога, если прежде не придут к желанию получить благодеяние; но это будет только тогда, когда кто предварительно узнает самого себя, почувствует, чего ему недостает, и поймет, у кого он должен или может найти то, чего ему недостает. А кто

предварительно не познал своей слабости и болезни, тот и не считает нужным искать врача или же, снова получивши здоровье, не будет благодарен врачу, потому что раньше не узнал опасности своей болезни. Точно так же, кто прежде не узнал пороков своей души и своих греховных немощей и не открыл (их) исповеданием своих уст, тот не может очиститься и получить разрешение; в противном случае он не знал бы, что по благодати дано ему то, чем он обладает, и божественную милость считал бы собственным добром; а это состояние, без сомнения, порождает в свою очередь высокомерие души и тщеславие и снова делается для него причиной падения. Так именно до́лжно думать о дьяволе: преимущества, какие он имел, будучи непорочным, он признал своими собственными, а не данными от Бога, и, таким образом, на нем исполнилось изречение, которое говорит, что «всякий, возвышающий сам себя, унижен будет». Поэтому-то божественные тайны, мне кажется, скрыты от премудрых и разумных для того, как говорит Писание, «чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом»; но они открыты младенцам или тем, которые сначала сделались детьми и младенцами, т. е. возвратились к простоте и смирению младенцев, а потом стали преуспевать и, достигши совершенства, помнят, что они наследовали блаженство не своими силами, но при помощи благодати и по милости Бога.

13. (Ф) Таким образом, оставляемый оставляется по суду Божьему, и Бог долготерпит некоторым из грешников не без основания: ведь душа предназначена к бессмертию и к бесконечному веку, и им (грешникам) полезно не скоро получить помощь в деле спасения, но быть доведенными до него медленно, после искушения многими бедствиями. Известно, что врачи могут излечить кого-нибудь очень скоро; но, подозревая в теле присутствие яда, они поступают для излечения противоположным образом, делая это из желания

вернейшего излечения. Они думают, что для больного лучше подольше побыть в жару и слабости, но зато получить вернейшее выздоровление, чем вылечиться, по-видимому, очень скоро, а потом опять заболеть, так, чтобы скорое исцеление было только временным (на время). Может быть, таким же образом поступает и Бог: зная тайны сердца и предвидя будущее, Он попускает в своем долготерпении и, посредством внешних событий, извлекает (наружу) скрытое зло, чтобы таким образом очистить человека, нерадением собравшего (в себе) семена греха; при этом, хотя бы человек находился в величайших грехах, но, извергши эти грехи, вышедшие на поверхность, он может впоследствии снова научиться, получив очищение после греха. Бог же управляет душами, имея в виду, что они предназначены не к каким-нибудь пятидесяти годам здешней жизни, но к бесконечному веку, ибо Он сотворил разумную (душу) нетленною по природе и сродною Себе, и (после смерти) разумная душа не лишается врачевания, как и в этой жизни.

(Р) Итак, кто должен быть оставлен, тот оставляется по суду Божьему, и Бог долготерпит к некоторым грешникам, но однако не без определенного основания. Самое это долготерпение свое Бог обращает к пользе грешников, потому что душа, о которой Он заботится и промышляет, бессмертна, а бессмертное и вечное, хотя бы и не скоро излечивалось, не отстраняется, однако, от спасения, которое (только) откладывается до более удобного времени. И, может быть, людям, более или менее глубоко зараженным отравою зла, даже полезно получить (спасение) попозднее. Ведь врачи, хотя иногда и могут затянуть рубцы ран очень скоро, однако откладывают и отдаляют настоящее здоровье ради лучшего и более прочного выздоровления. Они знают, что лучше подольше поддерживать опухоль на ранах и на некоторое время допустить истечение гноя, нежели спешить к поверхностному

излечению и заключать в скрытых жилах заразу вредоносного гноя, который, будучи лишен свободного выхода, без сомнения, пройдет внутрь членов, проникнет в важнейшие жизненные члены и причинит уже не болезнь телу, но погибель самой жизни. Таким же образом (поступает) и Бог. Зная тайны сердца и предвидя будущее, Он с великим терпением допускает совершение того, что, действуя на людей извне, может обнаружить и вывести на свет страсти и пороки их, скрывающиеся внутри, дабы таким образом могли очиститься и излечиться люди, которые вследствие великого небрежения и беззаботности приняли в себя корни и семена грехов: выброшенные вон и вызванные на поверхность, эти грехи уже могут быть как бы извергнуты и переварены, и в таком случае даже человек, зараженный, по-видимому, самыми тяжкими болезнями, страдающий судорогами во всех членах, некогда все-таки может освободиться от своих болезней, пресытиться злом и, таким образом, после многих страданий возвратиться в свое (первоначальное) состояние. Бог же управляет душами, имея в виду не только это краткое время нашей жизни, заключающееся в пределах около шестидесяти лет или немного более, но бесконечное и вечное время; Сам вечный и бессмертный, Он промышляет о бессмертных душах. Ибо Он сотворил разумную природу быть нетленною, создавши ее по образу и подобию Своему; и поэтому, будучи бессмертной, душа не лишается божественных попечений и врачеваний, несмотря на кратковременность этой нашей жизни.

14. (Ф) Возьмем еще такое сравнение из Евангелия. Вот — скала с небольшим поверхностным слоем земли. Если на нее упадут семена, то скоро всходят; но, взошедши, они погибают от зноя и засыхают при появлении солнца, так как не имеют корня (Матф. 13, 15). Эта скала есть человеческая душа, ожесточившаяся вследствие нерадения и окаменевшая

под влиянием порока, потому что Бог никому не создал каменного сердца, но сердце становится таким от порочного направления. Итак, если бы кто-нибудь, видя, что семена, посеянные где-либо на каменистой земле, уже взошли, стал упрекать земледельца за то, что он не сеет поскорее семена в каменистую землю, то земледелец ответил бы: «Я засею эту землю попозже, набросавши на нее слой почвы, которая могла бы держать семена, потому что более поздняя жатва на такой земле будет лучше и вернее, нежели (жатва) на земле с посевом более ранним и поверхностным (неглубоким)». И нужно согласиться с земледельцем, так как он говорит разумно и поступает на основании опыта. Так и великий Земледелец всей природы отсрочивает благодеяние, которое можно было бы оказать скорее, чтобы оно не было поверхностным. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на это: зачем же некоторые семена падают в душу, имеющую землю только на поверхности и подобную камню? На это нужно сказать следующее. Если какая-нибудь душа возжелала как можно скорее (достигнуть) лучшего, но шла не тем путем, какой ведет к нему, то для такой души лучше получить то, чего она пожелала: тогда, осудив при этом себя, она в терпении, сообразно с природой, станет возделывать землю, чтобы впоследствии, по истечении долгого времени, получить (жатву). Можно сказать, что у нас — бесчисленное множество душ, а у этих душ — безграничное число характеров, множество движений, расположений, намерений, стремлений, и единый наилучший распорядитель их есть Бог и Отец всяческих, знающий времена и подходящие вспомогательные средства, направления и пути; Он знает и то, как нужно воспитывать фараона посредством столь великих чудес и потопления, которым (однако) не оканчивается промышление о фараоне: ведь, потонувши, фараон не уничтожился, «в руку бо Бога и мы, и словеса наша, и всякий разум, и дел художество» (Прем. 7, 16).

Об ожесточении сердца фараонова и о словах: «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Римл. 9, 18) — достаточно и того, (что сказано).

(Р) Но возьмем также из Евангелия те сравнения, которые подтверждают наши слова. В Евангелии говорится, будто есть какая-то скала с малым и незначительным количеством земли; если на нее упадет семя, то последнее скоро всходит; но, взошедши, зелень, говорится, погибает от зноя и засыхает при появлении солнца, потому что (семя) не пустило корня в глубину. Эта скала, без сомнения, означает человеческую душу, ожесточившуюся вследствие нерадения и окаменевшую под влиянием порока, потому что Бог никому не сотворил каменного сердца, но, говорят, у каждого сердце делается каменным вследствие злобы и непокорности. Итак, если кто-нибудь, видя, что семена, посеянные где-нибудь на каменистой земле, быстро взошли, станет бранить земледельца, почему он не посеял поскорее семена в каменистую землю, то земледелец, конечно, скажет в ответ: «Я для того позже засеваю эту землю, чтобы она могла сохранить принятые ею семена; такую землю полезно засевать попозже, иначе слишком скоро взошедшая жатва, держась на поверхности неглубокой почвы, не в состоянии будет выдержать солнечного зноя». Не согласится ли прежний порицатель с разумностью и опытностью земледельца и не похвалит ли он как разумно сделанное то, что прежде казалось ему непоследовательным? Точно так же и Бог, искуснейший Земледелец всей своей твари, замедляет и откладывает, без сомнения, до другого времени (исцеление) тех тварей, которые, по нашему мнению, должны бы получить выздоровление поскорее, — замедляет для того, чтобы не исцелилась больше поверхность их, нежели внутренность. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на это: зачем же некоторые семена падают на каменистую землю, т. е. в ка-

кую-нибудь жестокую и каменную душу? На это возражение должно сказать, что это, конечно, не может происходить без предусмотрения Божественного промысла, ибо только через это познается, какое осуждение влечет за собой неосмотрительное слушание и ненадлежащий порядок исследования, только через это познается и то, сколько пользы в учении по порядку. Именно отсюда происходит, что душа сознает свой порок, осуждает сама себя и последовательно соблюдает и отдает себя для работы (над собою), т. е. она видит, что сначала (ей) нужно отсечь у себя пороки, а потом уже перейти к назиданию знанием. Но как бесчисленны души, так бесчисленны и нравы и намерения их, а также различные влечения, желания и побуждения отдельных душ, и это разнообразие их ни в каком случае не может постигнуть человеческий ум; посему одному только Богу до́лжно предоставить искусство, умение и власть такого управления. Он один может знать лекарства для каждой души и определять время врачеваний. Таким образом, один только Бог, как мы сказали, знает пути каждого смертного; Он знает и то, каким путем нужно было привести фараона, который сначала был наказан величайшими казнями и доведен даже до потопления в море, дабы через него имя Божье прославлялось по всей земле. Однако, нужно думать, промышление Божье о фараоне, конечно, не окончилось этим потоплением, потому что, утонувши, фараон — нужно думать — не погиб вместе с тем и субстанциально: «в руку бо Его и словеса наша, и всякий разум, и дел художество», как говорит Писание. Вот что сказали мы, по мере наших сил, рассматривая ту главу Писания, где говорится, что Бог ожесточил сердце фараона, а также слова (апостола): «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает».

15. (Ф) Рассмотрим еще слова из (Книги) Иезекииля, который говорит: «и возьму из плоти их сердце каменное,

и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои» (Иез. 11, 19). Если Бог, когда хочет, исторгает каменные сердца и влагает плотяные, чтобы хранились повеления Его и соблюдались заповеди, то оставить порок — не в нашей власти, ибо отнятие каменных сердец означает не что иное, как именно то, что Бог отнимает, у кого хочет, тот порок, каким кто-нибудь ожесточается; равным образом вложение плотяного сердца, чтобы человек ходил в повелениях Божьих и хранил заповеди Божьи, означает не что иное, как то, что человек делается уступчивым, не противится истине и осуществляет добродетели. Если же Бог (Сам) обещается сделать это и прежде, чем Он отнимет каменные сердца, мы не освобождаемся от них, то ясно, что остановить порок — не в нашей власти. И если мы со своей стороны ничего не делаем для того, чтобы в нас было плотяное сердце, но это есть дело Божье, то и добродетельная жизнь будет не нашим делом, но всецело божественным даром. Так будет говорить тот, кто отвергает принадлежащую нам свободу воли на основании голых изречений Писания. Но мы ответим, что эти слова до́лжно понимать так. Если человек, пребывающий в невежестве и необразованности, сознает свои недостатки или вследствие побуждения со стороны учителя, или по иной причине, то он по своей воле отдает себя тому, кого считает способным руководить его в учении и добродетели. Когда же такой человек отдаст себя (воспитателю), то воспитатель обещается уничтожить (в нем) невежество и вложить (в него) знание, однако не так, чтобы поручивший себя заботам (учителя) со своей стороны ничего не делал для своего образования и для избавления от невежества: учитель обещается исправить того, кто (сам) желает (исправиться). Так и божественное слово обещается уничтожить у приходящих (к нему) порочность, которую (пророк) назвал каменным сердцем, но не помимо их желания, а под тем усло-

вием, если они предоставят самих себя врачу страждущих. В Евангелиях рассказывается о больных, которые приходили к Спасителю, просили исцеления и исцелялись. И, например, прозрение слепых, поскольку слепые испросили (себе) исцеление, есть дело веровавших в возможность (этого) исцеления; поскольку же оно есть восстановление зрения, оно есть дело нашего Спасителя. Итак, вот в каком смысле слово Божье обещает внушить знание приходящим к нему, отнявши (у них) каменное и жестокое сердце, т. е. порочность, чтобы человек ходил в божественных заповедях и хранил Божьи повеления.

(Р) Теперь рассмотрим то, что утверждает Иезекииль, когда говорит: «и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои». Если Бог, когда хочет, исторгает каменное сердце и дает плотяное, чтобы исполнялись повеления Его и сохранялись заповеди, то оставить порок, по-видимому, не в нашей власти, ибо отнятие каменного сердца означает, кажется, не что иное, как то, что Бог отсекает, у кого хочет, порок, каким кто-нибудь ожесточается; равным образом вложение плотяного сердца, чтобы человек ходил в повелениях Божьях и хранил заповеди Божьи, означает не что иное, как то, что человек делается покорным, не противится истине и совершает добродетельные дела. Итак, если Бог Сам обещается сделать это и прежде, чем Сам Он отнимет каменное сердце, мы не можем освободиться от него, то, следовательно, оставить порок — не в нашей власти, но во власти Бога. И опять, если не от нашей деятельности зависит, чтобы в нас было плотяное сердце, но это есть дело одного только Бога, то и добродетельная жизнь, по-видимому, будет не нашим делом, но всецело делом благодати Божьей. Так говорят те, которые желают доказать на основании свидетельства Божественного Писания, что ничего не находится в нашей

власти. Но мы ответим, что эти слова Иезекииля до́лжно понимать не так, а следующим образом. Допустим, что какой-нибудь неопытный и неученый человек или по чьему-нибудь убеждению, или побуждаемый соревнованием с какими-либо умными людьми, сознает бесчестье своего невежества и поручает себя кому-нибудь, от кого он надеется получить тщательное наставление и надлежащее научение. Если этот человек, раньше косневший в невежестве, с полным вниманием, как мы сказали, отдается учителю и обещает во всем повиноваться (ему), то учитель, видя усердие его намерения, надлежащим образом пообещает избавить его от всякого невежества и сообщить ему знание: он обещается сделать это не тому ученику, который отказывается или сопротивляется, но ученику преданному и совершенно послушному. Так и божественное слово обещает приступающим к нему исторгнуть (у них) каменное сердце, но, конечно, не у тех, кто не слушает Его, а у тех, кто принимает заповеди учения Его, как и в Евангелиях мы находим, что больные приступали к Спасителю, прося о получении здоровья, и таким образом исцелялись. И если, например, слепые исцелялись и видели, то это исцеление есть дело самих исцелившихся, именно в том (отношении), что они просили Спасителя и веровали в возможность исцеления от Него; но оно есть дело Спасителя — в том отношении, что им возвращается зрение. В таком же смысле и в рассматриваемом изречении божественное слово обещает дать научение через отнятие каменного сердца, то есть посредством уничтожения порока, чтобы через это (люди) могли ходить в божественных повелениях и хранить заповеди закона.

16. (Ф) Потом следовало изречение из Евангелия, где Спаситель сказал, что внешним Он говорит в притчах для того, кто «своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им

грехи» (Марк 4, 12). Противник скажет: «Если некоторые люди обращаются и делаются достойными отпущения грехов именно потому, что услышали яснейшие (слова), услышать же яснейшие слова заключается не в их власти, а во власти учителя, и если другим людям он для того не проповедует более ясно, чтобы они не увидели и не разумели, то спасение не зависит от самих людей. Если же это так, то мы не властны в своем спасении и погибели». Если бы не были прибавлены слова «да не обратятся, и прощены будут им грехи», тогда против этого возражения была бы убедительная такая защита: Спаситель не хотел, чтобы люди, которые не будут прекрасными и добрыми, знали тайны, и потому говорил им в притчах. Но теперь, при наличности следующих слов: «да не обратятся, и прощены будут им грехи», защита труднее. Итак, прежде всего нужно отметить это место (как полезное в борьбе) против инославных. Они собирают из Ветхого Завета такие места, где, как они осмеливаются говорить, выражается жестокость Творца, мстительное и строго-справедливое расположение Его по отношению к грешникам, или как еще хотят они назвать это, лишь бы только сказать, что в Творце нет благости. С Новым же (Заветом) они поступают не так и не беспристрастно; они пропускают в нем места, подобные тем, какие они считают достойными порицания в Ветхом Завете. Между тем вышеприведенные слова Евангелия, как и сами они говорят, ясно показывают, что Спаситель не проповедовал ясно для того, чтобы люди не обратились и, обратившись, не сделались достойными прощения грехов, а это в своем роде нисколько не хуже подобных же изречений Ветхого Завета, порицаемых (ими). Если же они стараются защищать Евангелия, то нужно сказать им следующее: разве не достойно порицания поступают они, не одинаково относясь к одинаковым вопросам, именно когда Новым Заветом не соблазняются, но стараются его защитить,

в Ветхом же Завете порицают подобные места, тогда как следовало бы защищать их наравне с изречениями Нового Завета? Посредством таких сравнений мы приведем их к той мысли, что все Писания принадлежат одному Богу. Теперь, по возможности, обратимся к предлежащей защите.

(Р) Потом мы предположили рассмотреть еще слова Спасителя из Евангелия: «так что они своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи». По поводу этих слов противник скажет в ответ следующее. Совершенно исправятся и обратятся именно те люди, которые будут слышать более ясное учение, и притом они обратятся так, что станут достойны получить прощение грехов; слышать же ясное учение не находится в их власти, но учить более или менее открыто и ясно, конечно, во власти учителя; в то же время учитель, по его собственным словам, другим людям не проповедует ясно для того, чтобы они не услышали, не уразумели, не обратились и не спаслись: все это показывает, что спасение не зависит от самих людей. Если же это так, то мы не властны ни в (своем) спасении, ни в погибели. Если бы не были прибавлены слова Спасителя «да не обратятся, и прощены будут им грехи», то ответить (на это возражение) было бы легче: тогда мы сказали бы, что Спаситель не хотел, чтобы люди, которые, как Он знал наперед, не будут добрыми, разумели тайны Царства Небесного, и потому говорил им в притчах, но теперь, при этой прибавке — «да не обратятся, и прощены будут им грехи», — толкование делается труднее. И прежде всего нам до́лжно обратить внимание на то, какою крепостью против еретиков может служить это место. Они обыкновенно собирают из Ветхого Завета те изречения, в которых, как им кажется на основании собственного понимания, Богу-Творцу приписывается что-нибудь жестокое и бесчеловечное, где, например, изображается чувство мес-

ти или мздовоздаяния, словом, что-нибудь такое, на основании чего они отрицают Благость в Творце, как бы они ни называли это. Но почему же они не судят с такою же мыслью и с таким же чувством также и о Евангелиях? Почему они не замечают, что и в Евангелиях есть такие места, какие они осуждают или порицают в Ветхом Завете? Ведь в этой главе, как сами они говорят, с очевидностью показывается, что Спаситель для того не говорил ясно, чтобы люди не обратились и, обратившись, не получили бы прощения грехов. И конечно, если понимать это место только по букве, то оно нисколько не будет уступать тем местам, какие порицают они в Ветхом Завете. Если же им самим думается, что такие изречения, встречающиеся в Новом Завете, нуждаются в истолковании, то будет последовательным и необходимым оправдать подобным же толкованием и те изречения, какие они порицали в Ветхом Завете, дабы таким образом доказать, что написанное в том и другом Заветах принадлежит одному и тому же Богу. Но обратимся, насколько можем, к предположенному исследованию.

17. (Ф) Рассуждая о фараоне, мы говорили, что более скорое излечение иногда бывает не ко благу врачуемым именно тогда, когда, подвергшись несчастью, они тотчас же освобождаются от того, чему подверглись: думая, что зло удобоизлечимо, они не берегутся от впадения в него и вследствие этого могут подвергнуться ему снова. Поэтому вечный Бог, Владыка их, знающий тайны, знающий все прежде совершения, по благости Своей отсрочивает скорейшую помощь таким людям и, так сказать, помогая, не помогает им, так как это полезно для них. Итак, может быть, Спаситель видел, что внешние, о которых теперь (идет) речь, не будут тверды в обращении, если услышат более ясную проповедь, и поэтому устроил так, чтобы они не слышали более ясного учения о глубочайших тайнах; иначе, быстро обратившись и исцелив-

шись получением прощения, они признали бы раны греха легкими и удобоизлечимыми и скоро снова подверглись бы им. А может быть, они (тогда) не отбыли еще времени наказания за прежние грехи, которые они совершили против добродетели, оставив ее (добродетель), и божественное попечение оставило их, чтобы они, пресытившись собственным злом, посеянным ими, впоследствии были призваны к более прочному раскаянию и уже не впали бы скоро (в те грехи), каким были подвержены прежде, позоря свое благородное достоинство и предаваясь порокам. Называемые внешними — конечно, по сравнению с внутренними — не очень далеко отстоят от этих последних: правда, внутренние слышат ясное учение, внешние же слышат учение неясное, потому что оно излагается им в притчах, однако они все-таки слышат. Некоторые же из внешних, называемые тирянами, будучи, вероятно, гораздо ниже внешних по достоинству, не слышат даже и того, что слышат внешние, хотя Спасителю было известно, что в древности они покаялись бы, сидя во вретище и пепле, если бы Он находился вблизи пределов их: они услышат более благовременно и раскаются более плодотворно в другое время, когда слово будет более удобоприемлемо для них, чем для тех, которые не приняли слова и в числе которых Спаситель упомянул и тирян. И смотри: когда мы всячески стараемся доказать, что даже и в таких (изречениях, как только что рассмотренное) содержится мысль о разнообразном промышлении Божьем, пекущемся о бессмертной душе, то разве мы не заботимся всячески о соблюдении благоговения к Богу и ко Христу Его и, кроме того, разве не обнаруживаем больше способности к исследованию? Но, может быть, кто-нибудь спросит относительно порицаемых: вот они, видя чудеса и слыша божественные слова, не получают никакой пользы, между тем как тиряне раскаялись бы, если бы подобное произошло и было сказано у них; зачем же, спросит

он, Спаситель проповедовал им на их погибель, чтобы грех их считался более тяжким? Ему до́лжно сказать следующее. Бог знает чувства всех тех, которые обвиняют Его промысел, будто они не уверовали по вине промысла, потому что (промысел Божий) не дал им увидеть то, что даровал созерцать другим, и не предоставил им случая услышать то, что слышали и другие и получили от этого пользу; желая изобличить неразумность этого оправдания, Бог дает порицающим Его управление то, чего они требовали; тогда, получивши это, и тем не менее, изобличенные в крайнем нечестии, так как они не успели извлечь из того никакой пользы себе, они оставляют такую дерзость и, тем самым освободившись, научаются, что иногда Бог действительно откладывает и медлит благотворить некоторым людям, но при этом Он не дает им видеть и слышать именно то, что, услышав и увидев, люди отягчают и увеличивают свой грех, если даже после того не уверуют.

(Р) Раньше, рассуждая о фараоне, мы говорили, что иногда очень скорое излечение не ведет к добру, особенно если болезнь сильно развивается во внутренних членах. Поэтому Бог, знающий тайны, знающий все прежде совершения, по великой Своей милости, отсрочивает излечение таких (людей), продолжает врачевание очень долго и, так сказать, врачует их не врачуя, дабы поспешное исцеление не сделало их неисцелимыми. Итак, возможно, что Господь и Спаситель наш посредством прикровенной речи скрыл свидетельство о глубочайшем таинстве от внешних, к которым было слово Его, (скрыл) потому, что, испытуя сердца и утробы, Он предвидел, что они еще не способны воспринять учение в более ясном выражении; в противном случае, быстро обратившись и исцелившись, т. е. скоро получивши прощение своих грехов, они влегко впали бы снова в ту же болезнь, которая, как они испытали, была излечена без всякого труда. Если же

совершается это (второе падение), то наказание удваивается и обилие зла умножается, как это несомненно для каждого, потому что в этом случае не только повторяются грехи, по-видимому оставленные, но и самый двор добродетели оскверняется, если его попирают коварные и нечистые мысли, полные скрытого внутри лукавства. И какое лекарство найдется когда-нибудь для таких людей, которые, после нечистой и гнусной пищи зла, вкусили сладости добродетели, приняли сладость ее своими устами, а потом снова обратились к ядовитой и смертоносной пище непотребства? И кто будет сомневаться, что для них лучше быть отстраненными и на время оставленными? Может быть, когда-нибудь они пресытятся злом и ужаснутся той нечистоты, какою теперь наслаждаются; тогда-то наконец слово Божье и откроется им надлежащим образом. И, таким образом, святыня не будет дана псам, и жемчуг не будет брошен перед свиньями, которые попирают его ногами и, сверх того, обратившись, нападают на тех, которые проповедовали им слово Божье, и разрывают их. Таковы люди, называемые внешними — без сомнения, по сравнению с внутренними, которые, как говорит (Писание), более ясно слышат слово Божье. Впрочем, и внешние слышат слово, хотя и прикрытое иносказаниями и затемненное притчами. Но кроме внешних есть еще другие люди, называемые тирянами; эти совершенно не слышат (слова Божьего), хотя даже Спаситель знал о них, что некогда они покаялись бы, лежа в прахе и пепле, если бы у них были совершены чудеса, какие были совершены у других; и однако они не слышат даже того, что слышат внешние, потому я уверен, что разряд этих людей гораздо ниже и непотребнее во зле, чем разряд так называемых внешних, т. е. таких, которые находятся все-таки недалеко от внутренних и удостоившихся слышать слово, хотя и в притчах; кроме того, может быть, исцеление их было предназначено в то время, когда в день

суда им будет отраднее, нежели тем, у кого были совершены описанные чудеса: тогда наконец, освободившись от бремени своих грехов, они легко и свободно направятся по пути спасения. Но я желаю напомнить своим читателям, что в отношении к таким слишком трудным и темным местам мы с величайшим усердием стараемся не столько о том, чтобы найти совершенно ясное решение вопросов, это каждый будет делать настолько, насколько даст ему высказаться Дух, но (главным образом) о том, чтобы яснейшим доказательством поддержать правило благочестия; именно, мы стараемся показать, что промысел Божий, справедливо управляющий всем, также и бессмертными душами управляет по справедливейшим распоряжениям, сообразно с заслугами и виновностью каждого: ведь домостроительство о людях не заключается в пределах жизни этого века, но степень предшествующих заслуг всегда служит основанием будущего состояния, и, таким образом, бессмертным и вечным судом правды и управлением Божественного промысла бессмертная душа приводится к высшему совершенству. Но кто-нибудь возразит нам следующим образом. Если слово проповеди, как мы говорим, нарочито удаляется от людей сравнительно дурных и негодных, то зачем же слово было проповедовано тем, по сравнению с которыми предпочитаются (даже) тиряне, которые, как известно, были (однако) оставлены в пренебрежении? Ведь этим было увеличено их бедствие, и осуждение их сделано более тяжким, потому что услышали слово такие люди, которые не могли уверовать. На это, кажется, до́лжно ответить следующим образом. Бог, Создатель всех умов, предвидел жалобы против Его промысла преимущественно со стороны тех, которые говорят: как могли мы уверовать, когда не видали того, что видели другие, и не слыхали того, что было проповедовано другим? Мы совершенно не виноваты: ведь кому было возвещено слово и показаны знамения, те нисколько

не замедлили, но уверовали, пораженные самою силою чудес. Желая обличить случаи таких жалоб и показать, что причиною гибели для них служит не пренебрежение со стороны Божественного промысла, но произволение человеческого духа, Бог даровал благодать своих благодеяний также и недостойным и неверным, дабы поистине заградились всякие уста и человеческий ум сознал бы, что не Бог оставляет его, но только сам он не радеет о себе. А так как презревший оказанные ему божественные благодеяния осуждается тяжелее, чем тот, кто не удостоился получить их или услышать (о них), то вместе с тем (ум человеческий) должен уразуметь и сознать еще и следующее. Если Бог иногда медлит дать (возможность) некоторым людям увидеть или услышать тайны божественного благодеяния, то это есть дело божественного милосердия и справедливейшего управления Его: (это делается для того) чтобы они не были наказаны тягчайшим наказанием за нечестье, если бы они, увидевши знамения, узнавши и услышавши тайны Премудрости Божьей, (впоследствии) презрели и пренебрегли бы ими.

18. (Ф) Рассмотрим еще слова: «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Римл. 9, 16). Порицатели говорят: если (помилование) не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего, то спасение зависит не от нашей свободы, но от природы (устроения), данной (Богом), устроившим нас именно такими, или от решения Того, Кто милует, когда хочет. У таких людей нужно спросить следующее. Желать добра — добро или зло? И подвизаться ради желания достигнуть цели в стремлении к добру достойно похвалы или порицания? Если они скажут, что достойно порицания, то ответят вопреки ясной истине, так как святые желают и подвизаются, но, конечно, не делают этим (ничего) достойного порицания. Если же они скажут, что желание добра и стремление к добру есть добро,

тогда мы спросим, каким же образом погибающая природа желает лучшего? Ведь это то же самое, как если бы дурное дерево приносило хорошие плоды, если только желать лучшего есть добро. Но они дадут третий ответ, именно что желание добра и стремление к добру относится к вещам средним, что это желание и стремление ни хорошо, ни дурно. На это нужно сказать, что если желание добра и стремление к добру есть вещь средняя, то безразлично и противоположное этому, т. е. желание зла и стремление ко злу. Но желать зла и стремиться ко злу не есть дело безразличное; следовательно, и желание добра, и стремление к добру тоже не безразлично. Итак, вот как, я думаю, мы можем защищать слова «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Соломон говорит в Книге псалмов, потому что ему принадлежит песнь восхождений, из которой мы приведем слова: «Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж» (Пс. 126, 1). Этими словами Соломон не отклоняет нас от созидания домов и не учит не бодрствовать для сохранения нашего душевного дома, но только показывает, что созидаемое без Бога и не получающее от Него охраны всуе созидается и тщетно охраняется, так как господином домостроительства по справедливости до́лжно считать Бога и начальником города — Владыку всего. Если мы, например, скажем, что такое-то здание есть дело не строителя, но Бога и что ограждение такого-то города от всякого вреда со стороны врагов есть дело не охранителя, но Бога, управляющего всем, то мы не ошибемся: мы соглашаемся, что и человек сделал кое-что, но главное дело с благодарностью относим к совершителю — Богу. Точно так же человеческого желания недостаточно для достижения цели, равно как подвига борьбы недостаточно для получения награды вышнего звания Божья во Христе Иисусе, ибо это совершается при помощи Божьей; и поэтому прекрасно

говорится, что «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Подобным образом и о земледелии можно сказать словами Писания: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий, и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий» (1 Кор. 3, 6—7). Ведь было бы неблагочестиво сказать, что изобилие плодов есть дело земледельца или дело того, кто поливал: оно есть дело Божье. Так и наше совершенствование не происходит без нашей деятельности и не устрояется нами (одними), но бо́льшую часть его производит Бог. Чтобы сказанное было яснее, возьмем в пример искусство корабельного управления. Кроме веяния ветра, благорастворения воздуха и света звезд, какое большое значение для достижения гавани имеет, говорят, еще искусство управления кораблем! Между тем сами кормчие часто не решаются признать, что корабль спасен благодаря их предусмотрительности, но все приписывают Богу не потому, что (сами) они будто бы ничего не сделали, но потому, что зависящее от промысла несравненно больше того, что зависит от искусства. И в нашем спасении зависящее от Бога несравненно больше того, что находится в нашей власти. Поэтому, я думаю, и говорится, что «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Если же слова «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» понимать так, как понимают их еретики, тогда излишни заповеди, тогда напрасно сам Павел некоторых обвиняет за падение, других же одобряет за исправление и дает законы церквам, напрасно и мы отдаемся желанию добра, попусту (предаемся) подвигам. Но Павел не напрасно дает эти советы и одних порицает, а других одобряет, и мы не тщетно желаем добра и стремимся к высшей добродетели. Следовательно, они дурно поняли смысл этого места.

(Р) Теперь рассмотрим еще слова: «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милу-

ющего». Противники говорят: если спасается не тот, кто желает и подвизается, но тот, кого милует Бог, то спасение — не в нашей власти; но или природа наша такова, что мы можем или спастись, или не спастись, или же спасение зависит от одной только воли Того, Кто милует и спасает, если хочет. Но мы спрашиваем у них прежде всего следующее: хотеть добра есть добро или зло? И похвально ли старательно подвизаться, чтобы достигнуть доброй цели? Если они скажут, что это преступно, то, очевидно, скажут глупость, потому что все святые и желают добра, и стремятся к добру, и однако они, конечно, не преступны. Итак, если тот, кто не спасается, имеет злую природу, то каким же образом он хочет добра и стремится к добру, но только не находит добра? Ведь говорят, что дурное дерево не приносит хороших плодов; но желание добра есть плод добрый; каким же образом от дурного дерева получается хороший плод? Если они скажут, что желание добра и стремление к добру есть дело среднее, т. е. ни добро, ни зло, то мы скажем им: если желание добра и стремление к добру есть дело среднее, то, значит, и противоположное этому, т. е. желание зла и стремление ко злу будет безразличным. Но желание зла и стремление ко злу, как известно, не безразлично: оно, очевидно, есть зло. Таким образом, ясно, что желание добра и стремление к добру — дело не безразличное, но доброе. Итак, отразивши их этим ответом, поспешим к разъяснению самой задачи, которая гласит: «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». В Книге псалмов, в песнях степеней, приписываемых Соломону, написано так: «Если Господь не созиждет до́ма, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж». Этими словами (псалмопевец), конечно, не указывает того, что мы должны прекратить созидание (домов) или бдительное охранение своего внутреннего города, но показывает, что все, созидаемое без Бога,

и все, без Него охраняемое, тщетно созидается и без пользы охраняется; ибо во всем, что хорошо строится и хорошо охраняется, виновником и созидания, и сохранности оказывается Господь. Если, например, мы видим какое-нибудь великолепное произведение и прекрасное, громадное здание, красиво устроенное, то разве мы не скажем справедливо и по достоинству, что это здание построено не человеческими силами, но Божественною силою и могуществом? И однако это не будет означать, что прилежный человеческий труд и искусство при этом оставались праздными и совершенно ничего не сделали. Или допустим еще, что мы видим какой-нибудь город обложенным тяжелою осадою неприятелей, видим, что к стенам его приставляются грозные машины, он (окружается) валом и поражается стрелами, огнем и всеми военными орудиями, производящими разрушения. Если неприятель все-таки мог быть отражен и обращен в бегство (от этого города), то мы по достоинству и справедливо говорим, что спасение освобожденному городу дано Богом. Но этим мы не показываем, будто (в городе) не было караула стражей, не было готовности к сражению у юношей и бдительности у караульщиков. Точно так же, нужно думать, и апостол сказал, что для совершения спасения недостаточно одной только человеческой воли и что подвиг смертного непригоден для достижения небес и для получения награды вышнего звания Божья во Христе Иисусе, если эта наша добрая воля, и готовность, и старание, какое может быть в нас, не вспомоществуется и не подкрепляется Божественной помощью. И поэтому апостол весьма последовательно сказал, что «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Подобным образом мы можем сказать о земледелии словами Писания: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий, и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий». Ведь если поле сохранило хорошие и обиль-

ные плоды до полной зрелости, то никто не скажет благочестиво и разумно, что эти плоды произвел земледелец, но (всякий) признает, что они даны Богом. Точно так же и наше совершенство, конечно, не достигается при нашей бездеятельности и праздности, но однако завершение его до́лжно приписать не нам, а Богу, Который есть первая и главная причина (этого) дела. Подобным образом, если корабль преодолел морские опасности, то это обстоятельство зависит, конечно, от великого труда корабельщиков, от приложения к делу всего корабельного искусства, от усердия и опытности кормчего, а также от направления ветров и тщательного наблюдения за созвездиями; однако же когда корабль, избитый волнами и ослабленный волнениями, благополучно достигает гавани, то всякий здравомыслящий человек припишет спасение корабля ничему другому, как только милости Божьей. Даже сами корабельщики или кормчий не дерзают говорить: я спас корабль, но все относят к милости Божьей — не потому, что думают, будто они сами не приложили нисколько искусства или труда к спасению корабля, но потому, что от них, как они знают, труд, а спасение кораблю даровано Богом. Так и в подвиге нашей жизни от нас должен зависеть труд, и мы со своей стороны должны приложить усердие и старание; но спасения, этого плода нашего подвига, до́лжно ожидать от Бога. В противном случае, если наш труд совсем не нужен, очевидно, излишни будут заповеди, напрасно тогда и сам Павел некоторых обвиняет за отпадение от истины, а других хвалит за твердость в вере, напрасно он дает некоторые предписания и установления церквам, напрасно и мы желаем добра или стремимся к нему. Но, конечно, все это не напрасно, и апостолы, конечно, не напрасно дают предписания, и Господь не без причины дает законы. Итак, нам остается провозгласить, что скорее еретики понапрасну клевещут на хорошие изречения.

19. (Ф) После этого следовали слова: «и хотение и деяние» — от Бога (Фил. 2, 13). Некоторые говорят: если от Бога хотение и от Бога действие, то хотя бы мы желали дурного и дурно поступали, это делается с нами от Бога; если же это так, то мы не свободны. И опять, когда мы желаем лучшего и делаем добро, то добрые дела делаем не мы, потому что желание и действие — от Бога; мы только по-видимому (делаем это), а на самом деле это дает Бог; следовательно, и в этом отношении мы не свободны. Но на это нужно сказать следующее. Изречение апостола не говорит, что от Бога желание зла или от Бога желание добра, равно как и совершение добра и зла, но (говорит, что от Бога) — желание вообще и подвиг вообще. Как от Бога мы имеем то, что мы — живые существа и что мы — люди, так, можно сказать, от Бога мы имеем и желание вообще, и движение вообще. Но хотя быть живыми существами, двигаться, например, действовать различными членами, т. е. руками или ногами, хотя все это мы получили от Бога, однако было бы неправильно сказать, что от Бога мы получили и какое-нибудь частное движение, направленное, например, к побоям, или к убийству, или к похищению чужого. Общую (родовую) способность движения мы получили от Бога, но мы уже (сами) пользуемся этой способностью движения или для зла, или для добра. Таким образом, способность деятельности, по которой мы — живые существа, мы получили от Бога, и способность желания мы получили от Творца; но мы уже сами пользуемся этой способностью желания, равно как и способностью деятельности, или для добра, или в противоположном направлении.

(Р) После этого следовал вопрос относительно слов: «и хотение и деяние» — от Бога. Они говорят: если от Бога хотение и от Бога действие, то хорошо ли, дурно ли мы поступаем или желаем, это от Бога. Если же это так, то мы не

обладаем свободной волей. На это до́лжно ответить следующее. Изречение апостола не говорит, что от Бога — желание зла или от Бога — желание добра, ни того, что от Бога — свершение добра или зла, но говорит вообще, что желание и действие — от Бога. Как от Бога мы имеем то, что мы — люди, что мы дышим, движемся, так от Бога мы имеем и то, что мы желаем. Мы можем сказать так: то, что мы двигаемся, это от Бога, или — что различные члены служат и двигаются каждый по своему назначению, это — от Бога. Но это, конечно, не значит, что от Бога же происходит и то, что, например, рука двигается для несправедливых побоев или для кражи. Самое то, что она движется, — это от Бога; но обращать эти движения, полученные нами от Бога, к добру или ко злу — это наше (дело). Точно так же и апостол говорит, что силу воли мы получаем (от Бога), но мы уже сами пользуемся волею как в добрых, так и в злых желаниях. Подобным образом до́лжно думать и о действиях.

20. (Ф) Против свободы нашей воли, по-видимому, говорит еще то апостольское изречение, в котором апостол, возражая самому себе, выражается так: «Итак, кого хочет милует, а кого хочет ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Или кто противостанет воле Его? А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого» (Римл. 9, 18–21). Кто-нибудь скажет: если Бог (творит) одних для спасения, а других — для погибели точно так же, как горшечник из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного, а другие для низкого употребления, то спасение или погибель — не в нашей власти и мы не свободны. Но против того, кто так пользуется этими словами, до́лжно сказать следующее. Неужели он может думать об апостоле, что он противоречит

самому себе? Не думаю, что кто-нибудь дерзнет сказать это. Если же апостол не говорит противного себе, то каким же образом, согласно с таким пониманием (приведенного изречения), он может справедливо порицать и обвинять коринфского блудника или людей падших, но не раскаявшихся в невоздержанности и нечистоте, совершенных ими? Каким образом за хорошие поступки он благословляет тех, кого хвалит, как, например, (благословляет) дом Онисифора, говоря: «Да даст Господь милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня и не стыдился уз моих, но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст Господь обрести милость у Господа в оный день» (2 Тим. 1, 16—18). Несвойственно одному и тому же апостолу порицать согрешившего как достойного порицания и одобрять совершившего доброе дело как достойного похвалы и в то же время говорить, что назначение одного сосуда для почетного, а другого — для низкого употребления зависит от Творца, как будто ничего нет в нашей власти. И какой разумный смысл в словах: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10)? Какой смысл в этих словах, если совершившие дурное дошли до этого состояния потому, что были созданы сосудами бесчестия, а жившие добродетельно делали добро потому, что изначала были приготовлены к этому и были сотворены сосудами почетными? Еще: разве этому мнению, составленному ими на основании приведенных нами слов, будто сосуд бывает почетным и непочетным по вине Творца, разве этому мнению не противоречит сказанное в другом месте: «А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, год-

ным на всякое доброе дело» (2 Тим. 2, 20—21). Ведь если сосудом почетным делается тот, кто очистил себя, а сосудом низким — тот, кто не очистил себя по небрежению, насколько можно понять из этих слов, то Творец нисколько не виноват (в этом). Творец делает (одних) сосудами почетными, (других) сосудами низкими не от начала, по предвидению, потому что по предвидению Он (никого) наперед ни осуждает, ни оправдывает, но сосудами почетными Он делает тех, которые очистили себя, сосудами же непочетными — тех, которые не очистили себя по небрежению, так что один сосуд делается почетным, а другой низким на основании причин, предваряющих приготовление сосудов для почетного или для низкого употребления. Если же мы однажды допускаем, что назначение сосуда к чести или бесчестию основывается на предшествующих причинах, то, конечно, совсем не будет нелепым, возвратившись к рассуждению о душе, сказать, что Иаков был возлюблен прежде получения тела, а Исав возненавиден прежде образования во чреве Ревекки — на основании (некоторых) предшествующих причин.

(Р) Нужно рассмотреть также слова апостола: «Итак, кого хочет милует, а кого хочет ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Или кто противостанет воле Его? А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого». Кто-нибудь, может быть, скажет: как горшечник из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного, а другие же — для низкого употребления, так и Бог творит одних для погибели, других для спасения, значит, спасение или погибель — не в нашей власти, а это очевидно показывает, что мы не обладаем свободною волею. Тем, кто так понимает эти слова апостола, нужно ответить следующее. Может ли быть,

чтобы апостол противоречил самому себе? Если же нельзя думать этого об апостоле, то каким образом, по их мнению, он может справедливо порицать коринфских блудников или людей, согрешивших, но не покаявшихся в бесстыдстве, блуде, нечистоте, совершенных ими? Каким образом также он хвалит тех, которые жили праведно, как, (например, хвалит) дом Онисифора, говоря: «Да даст Господь милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня и не стыдился уз моих, но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст Господь обрести милость у Господа в оный день». Итак, не сообразно с апостольским достоинством порицать достойного наказания, т. е. грешника, и хвалить достойного похвалы за доброе дело и в то же время говорить, что добрая или злая жизнь каждого есть дело Бога, так как Он делает одного сосудом для почетного, а другого — сосудом для низкого употребления, как будто никто не властен делать доброе или злое. Каким образом он еще прибавляет, что «всем нам до́лжно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое». Ибо какое воздаяние за добро (может быть) тому, кто не мог делать зла, будучи образован Творцом только для добра? Или какое наказание по справедливости можно наложить на того, кто по самому своему созданию от Творца не мог делать добра? Затем, разве этому мнению не противоречит то, что говорит он в другом месте: «А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело». Таким образом, кто очистил себя, тот делается сосудом почетным, а кто пренебрег очищением своих нечистот, тот делается сосудом низким. На основании этих из-

речений, как я думаю, вину за дела (людей) никак нельзя относить к Творцу. Правда, Бог-Творец иной сосуд делает для почетного употребления, а другие сосуды делает для низкого употребления. Но почетным сосудом Он делает тот сосуд, который очистил себя от всякой нечистоты, сосудом же низким (делает) сосуд, запятнавший себя нечистотой пороков. Отсюда вытекает то заключение, что (это назначение) определяется делами каждого как своей предшествующей причиной: Бог делает каждого или почетным, или низким сосудом сообразно с его заслугами, и каждый сосуд сам дает Творцу основания и поводы к тому, чтобы Творец устроил его или для почетного, или для низкого употребления. Но если это положение кажется справедливым и вполне согласным с благочестием, а оно, конечно, справедливо, т. е. если каждый сосуд назначается Богом или для почетного, или для низкого употребления на основании предшествующих причин, то, кажется, не будет нелепостью, если мы, рассуждая таким же порядком и в такой же последовательности о древнейших событиях, то же самое будем думать и о душах и именно такою причиною объясним то обстоятельство, что Иаков был возлюблен, еще не родившись в этом мире, а Исав — возненавиден, находясь еще во чреве матери.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Если же мы однажды допускаем, что один сосуд сотворен для почетного употребления, а другой — для низкого на основании предшествующих причин, то мы, конечно, можем возвратиться к тайне относительно души и допустить, что душа когда-то еще в древности совершила то, за что (впоследствии) в одном (человеке) была возлюблена, а в другом — возненавидена, прежде чем в теле Иакова она стала запинать (Исава), а в пяте Исава была подчинена братом», и еще: «что одни души назначаются для почетного,*

*а другие для низкого употребления, это есть следствие предшествующих заслуг или преступлений их».)*

21. (Ф) Вместе с тем становится ясным еще и следующее. Как горшечник имеет дело с одной по природе глиной, из смеси которой делаются сосуды для почетного и для низкого употребления, точно так же и Бог имеет дело с душами одной природы и, так сказать, с одной смесью разумных сущностей, и только некоторые предшествующие причины делают одних сосудами почетными, а других сосудами низкими. Правда, изречение апостола: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» — кажется слишком резким; но апостол учит, что человек, имеющий искренние отношения к Богу, верный и проводящий добрую жизнь, не может услышать слов: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» Таков был Моисей, ибо «Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх. 19, 19). Но как Бог отвечает Моисею, так и святой отвечает Богу. А если кто не имеет такой близости к Богу или потому, что потерял ее, или потому, что исследует это не ради любознательности, но по любопрению и поэтому говорит: «За что же еще обвиняет? Или кто противостанет воле Его?», то такой человек и будет достоин упрека: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» Тем же, которые на основании этого изречения вводят различные природы, нужно сказать следующее. Если они помнят, что погибающие и спасаемые происходят из одной смеси и Творец спасаемых есть также Творец и погибающих, и если Тот, Кто творит не только духовных, но и земных благ (потому что это вытекает из высказанных положений), то, конечно, возможно, что сделавшийся теперь за какие-нибудь прежние добрые дела сосудом почетным в другом веке станет сосудом низким, если не будет совершать подобных же дел, приличных почетному сосуду; с другой стороны, кто здесь, по причинам, предшествующим этой жизни, сделался сосудом низким, тот, исправившись, в новом творе-

нии может быть сосудом почетным, освященным и благопотребным Владыке, готовым на всякое доброе дело. И, может быть, нынешние израильтяне за жизнь, недостойную (их) благородного происхождения, будут исключены из этого рода, как бы изменившись из сосудов почетных в сосуды низкие; многие же из нынешних египтян и идумеян, приблизившись к Израилю, принесут обильные плоды, вступят в церковь Господа и уже не будут считаться египтянами и идумеянами, но будут израильтянами. Таким образом, по этому учению некоторые, сообразно с направлением (своей) воли, из злых делаются добрыми, другие же из добрых делаются злыми, одни пребывают в добре или от добра восходят к лучшему, другие же пребывают во зле или, при усилении порочности, из дурных делаются еще худшими.

(Р) Не могут поставить нас в затруднение и слова (апостола) о том, что как сосуд почетный, так и сосуд низкий происходит из одной и той же смеси, ибо мы говорим, что природа всех разумных душ — одна, как и горшечник имеет дело с одной смесью глины. Таким образом, природа всех разумных тварей — одна, и из нее — то, как горшечник из одной смеси, — Бог сотворил и образовал одних для чести, других для бесчестия, сообразно с предшествующими заслугами каждого. Правда, изречение апостола: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» — кажется слишком резким; но, я думаю, из этого же изречения ясно, что оно не относится к верующему, живущему по совести и справедливо имеющему дерзновение у Бога, т. е. к такому человеку, каким был Моисей, о котором Писание говорит: «Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом». Но как Бог отвечал Моисею, так и каждый святой отвечает Богу. А кто не верен и вследствие своей недостойной жизни и сообщества теряет дерзновение отвечать перед Богом и кто спрашивает об этом не ради научения и преуспеяния, но ради спора и сопротивления, или, яснее

сказать, кто таков, что может сказать словами апостола: «За что же еще обвиняет? Или кто противостанет воле Его?» — к такому человеку по справедливости направляется порицание, высказываемое апостолом: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» Итак, это порицание относится не к верным и святым, но к неверным и нечестивым. Тем же, которые считают души различными по природе и для подтверждения своего мнения приводят это апостольское изречение, нужно ответить следующим образом. Если сами они признаю́т, что по словам апостола и назначенные к чести, и назначенные к бесчестью, которых они называют спасаемыми и погибающими по природе, образуются из одной смеси, то, очевидно, природа душ не различна, но одна у всех. И если они согласны, что один и тот же горшечник означает, без сомнения, одного Творца, то, очевидно, спасаемые и погибающие созданы не различными творцами. Теперь пусть выбирают, как им думать: благой ли Творец творит злых и погибших или не благой — творит добрых и предназначенных к чести? Необходимость вынуждает у них один из (этих) двух ответов. По нашему же учению, утверждающему, что Бог делает сосуды или почетными, или низкими на основании предшествующих причин, доказательство Правды Божьей не встречает никакого препятствия. Возможно, что сосуд, который в этом мире на основании предшествующих причин был назначен для почетного употребления, в другом веке, если будет жить более или менее нерадиво, сделается сосудом низким, сообразно со своими заслугами; и наоборот, кто по предшествующим причинам сделан был Творцом в этой жизни сосудом для низкого употребления, но (потом) исправится и очистит себя от всех нечистот и пороков, тот в новом веке может стать сосудом почетным, освященным и полезным, готовым на всякое доброе дело. Равным образом те, которые были предназначены Богом быть израильтянами в этом веке,

но вели жизнь, недостойную благородства их происхождения, и совершенно отпали от благородства своего поколения, те в грядущем веке за свою неверность из сосудов почетных обратятся в сосуды бесчестия. И наоборот, многие, назначенные в этой жизни в число египетских или идумейских сосудов, приняли израильскую веру и сообщество, выполнили дела израильтян и вступили в церковь Господа, в откровении же сынов Божьих будут почетными сосудами. Поэтому более согласно с правилом благочестия веровать, что каждое разумное существо, сообразно со своим расположением и сообществом, иногда от зла обращается к добру, иногда же от добра отпадает ко злу; некоторые пребывают в добре; другие преуспевают к лучшему и постоянно восходят на высшие степени, доколе не достигнут самой высшей степени из всех; иные же остаются во зле или, если зло начало в них распространяться, преуспевают к худшему, доколе не погрузятся в последнюю глубину зла. Поэтому следует признать возможным, что некоторые, начавши с малых грехов, доходят до такой порочности и достигают такой степени зла, что, по степени (своего) непотребства, сравниваются с противными силами; и опять, если под влиянием тяжких наказаний они когда-нибудь одумаются и понемногу начнут искать лекарства для своих ран, то с прекращением зла они могут возвратиться к добру. Душа, как мы часто говорили, бессмертна и вечна; поэтому мы думаем, что на протяжении многочисленных и бесконечных, огромных и разнообразных веков она может и от высочайшего добра нисходить к крайнему злу, и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «По нашему же мнению, сосуд, за предшествующие заслуги сделанный почетным, в другом веке будет сосудом низким, если совершит дело, недостойное своего звания; и наоборот, сосуд, за прежнюю вину получивший имя поношения, в новом*

*творении станет сосудом освященным, полезным Господу и готовым на всякое дело, если только в настоящей жизни пожелает исправиться».*

*«Я думаю, что некоторые люди, начиная с малых пороков, могут дойти до такого нечестья (если только не захотят обратиться к лучшему и раскаянием загладить грехи), что делаются даже противными силами; и наоборот, некоторые, принадлежа к враждебным и противным силам, в течение долгого времени настолько успевают уврачевать свои раны и так обуздывают прежде разнузданные похоти, что переходят в состояние самых лучших. Мы очень часто говорили, что в бесконечных и непрерывно продолжающихся веках, в которых существует и живет душа, некоторые (души) так низко падают, что доходят до крайней степени зла, а некоторые так преуспевают, что с последней степени нечестья достигают полной и совершенной добродетели».)*

22. (Ф) Но апостол в одном месте не приписывает Богу того, что сосуд делается почетным или низким, а все относит к нам, говоря: «кто очистит себя, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело» (2 Тим. 2, 21), в другом же месте он не приписывает этого нам, но, по-видимому, все относит к Богу, говоря: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого» (Римл. 9, 21). И так как в словах его нет противоречия, то нужно соединить то и другое изречение и из обоих вывести одну совершенную мысль. Ни наша свобода без знания Божья, ни (одно) знание Божье, без всякого с нашей стороны содействия добру, не вынуждает нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божья и без достойного употребления этой свободы не делает никого сосудом почетным или низким, ни воля Божья не на-

значает кого-нибудь к чести или бесчестью, если для (такого) различения не имеет никакого основания в нашей воле, наклонной ко злу или к добру. Для нас достаточно этих доказательств относительно свободы воли.

(Р) Но изречение апостола о сосудах почетных и низких, именно: «кто очистит себя, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело», по-видимому, ничего не полагает в Боге, но все — в нас; в словах же: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого», апостол, по-видимому, все относит к Богу. Однако не до́лжно думать, что эти изречения противоречат одно другому, но обе мысли следует свести к одной и из двух пониманий нужно сделать одно. Именно, с нашей стороны, мы не должны думать, что находящееся в нашей воле может совершаться без помощи Божьей; с другой стороны, мы не должны думать, что находящееся в руке Божьей может совершаться без нашей деятельности, усердия и расположения. Желать и делать что-нибудь — в нашей воле; но мы должны помнить, что самая возможность хотения или действия дана нам Богом, сообразно с тем различением, о каком сказали мы выше. Или опять, Бог делает одни сосуды для почетного, другие — для низкого употребления; но причинами почетного или низкого назначения (сосудов), как бы некоторым материалом для Него, нужно думать, служат наши желания, намерения и заслуги, на основании которых Он и делает сосуд каждого из нас или почетным, или низким. Таким образом, самая склонность души или направление ума само по себе указывает Ему, от Которого не скрыто сердце и помышление духа, почетным или низким нужно сделать сосуд этой души. Но для нас достаточно этих посильных рассуждений о свободе воли.

## Глава вторая
## О ПРОТИВНЫХ СИЛАХ

1. Теперь нужно рассмотреть на основании Писания, как противные силы или сам дьявол ведут борьбу с родом человеческим, призывая и поощряя (людей) ко греху. И прежде всего, в Бытии, как известно, описывается, как змей соблазнил Еву. В «Вознесении Моисея» — об этой книге упоминает апостол Иуда в своем послании — архангел Михаил, споря с дьяволом о теле Моисея, говорит, что змей, получивши внушение от дьявола, сделался причиной падения Адама и Евы. Некоторые задаются вопросом также и о том, кто есть тот ангел, который говорил с неба Аврааму: «ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, ради Меня» (Быт. 22, 12). По ясному описанию (в приведенном месте) тот, кто говорил о себе, что он знает о том, что Авраам боится Бога и не пощадил своего возлюбленного сына, как говорит Писание, был ангел; но этот ангел не сказал, что Авраам не пощадил своего сына ради Бога, но — «ради Меня», т. е. ради Того, Кто говорил это. Нужно исследовать также и то, о ком говорится в Исходе (гл. 2), что он хотел убить Моисея за то, что этот последний пошел в Египет. И затем, кто есть так называемый ангел-истребитель, а также тот, который в Книге Левит назван Апопомпеем, т. е. пересылающим? О нем Писание говорит: «один жребий Господу, и один жребий Апопомпею, т. е. пересылающему» (Лев. 16, 8, стар. ред.). В Первой книге Царств рассказывается, что злой дух давил Саула (1 Цар. 18, 10). В третьей же книге (Царств) пророк Михей говорит: «Я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и по левую руку Его. И сказал Господь: кто склонил бы Ахава, чтоб он пошел и пал в Рамо-

фе Галаадском? И один говорил так, а другой иначе. И выступил один дух, стал пред лицом Его и сказал: я склоню его. И сказал ему Господь: чем? Он сказал: я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его. Господь сказал: ты склонишь его и выполнишь это; пойди и сделай так. И вот, теперь попустил Господь духа лживого в уста всех сих пророков твоих; но Господь изрек о тебе недоброе» (3 Цар. 22, 19–23). Эти слова ясно показывают, что некоторый дух по своей воле и расположению избрал соблазнить и произвести обман. Господь же воспользовался этим духом для убиения Ахава, который был достоин потерпеть это. В Первой книге Паралипоменон также говорится: «Восстал дьявол сатана из Израиля, и возбудил Давида сделать счисление израильтян» (1 Парал. 21, 1). В Псалмах же говорится, что злой ангел сокрушает некоторых людей. В Екклезиасте Соломон говорит: «Если гнев начальника вспыхнет на тебя, то не оставляй места твоего; потому что кротость покрывает и большие проступки» (Еккл. 10, 4). В Книге же Захарии читаем, что дьявол стоял по правую руку Иисуса и противодействовал ему (Захар. 3, 1). Исайя говорит, что меч Господа восстает на дракона, змея лукавого (Исайя 27, 1). Что сказать об Иезекииле, который во втором видении на князя Тирского весьма ясно пророчествует о противной силе, а также говорит, что дракон обитает в водах египетских? А вся книга, написанная об Иове, о чем ином повествует, как не о дьяволе, который просил дать ему власть над всем, что имел Иов, и над сынами его, потом и над телом его? Но дьявол побеждается терпением Иова. В этой книге Господь много сообщил нам в Своих ответах о враждебной нам силе этого дракона. Вот места из Писаний Ветхого Завета, сколько можно было вспомнить их в настоящее время, те места, где упоминаются противные силы или говорится, что они враждуют с человеческим родом, хотя впоследствии должны подвергнуться наказанию. Рассмот-

рим такие же места и в Новом Завете. Здесь рассказывается, что сатана приступил к Спасителю, искушая Его (Матф. 4); злые же духи и демоны, владевшие некоторыми людьми, были изгоняемы Спасителем из тех страдальцев, которые, как говорит Евангелие, были освобождены Им. Иуде сначала дьявол вложил в сердце его мысль о предании Христа, а потом он принял в себя даже целого сатану: ибо написано, что после куска в него вошел сатана (Иоан. 13, 2; 27). Апостол Павел учит нас, что не должно давать места дьяволу, но «облекитесь, говорит, во всеоружие Божье, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских» (Ефес. 6, 11); при этом он указывает, что «брань» святых «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Ефес. 6, 12). Он говорит еще, что Спаситель был распят властями мира сего преходящими, мудрости которых он, Павел, по его словам, не проповедует (1 Кор. 2, 6—8). Всеми этими изречениями Божественное Писание учит нас, что существуют некоторые невидимые враги, которые борются против нас и предписывают нам вооружиться против них. Поэтому некоторые простецы из верующих в Господа Христа думают, что все грехи, какие совершают люди, происходят от этих противных сил, которые возбуждают ум согрешающих, потому что в этой невидимой борьбе противные силы оказываются выше; а если бы, например, не было дьявола, то ни один человек вовсе не согрешил бы.

2. Но мы смотрим на дело яснее и не думаем так, принимая во внимание то, что, очевидно, происходит из телесной потребности. В самом деле, разве можно думать, что дьявол служит для нас причиной голода или жажды? Никто, полагаю, не осмелится утверждать это. Если же дьявол не служит для нас причиной голода и жажды, то не то же ли бывает и в том случае, когда человек достигнет возмужалости и у не-

го появятся возбуждения естественного жара? Отсюда, без сомнения, следует, что дьявол не служит причиной того влечения, какое естественным образом появляется в совершенном возрасте, т. е. желания совокупления, точно так же, как он не служит причиной голода и жажды. Несомненно, что причина этого влечения, по крайней мере, не всегда зависит от дьявола; в противном случае не нужно было бы думать, что если бы не было дьявола, то тела не имели бы желания этого соединения. Теперь рассмотрим, действительно ли, как мы указали выше, люди желают пищи не по действию дьявола, но по некоторому естественному побуждению. И если бы дьявола не было, то неужели люди путем опыта приобрели бы такую выдержку в принятии пищи, что никогда не преступали бы меру, т. е. принимали бы пищу не иначе, как только согласно потребности и не в большем количестве, чем позволяет разум, неужели тогда людям никогда не случалось бы погрешать против соблюдения меры и умеренности в пище? Я не думаю, чтобы люди могли так соблюдать эту умеренность, даже если бы не было никакого возбуждения со стороны дьявола, не думаю, чтобы в принятии пищи никто не нарушал умеренности и дисциплины, не научившись этому предварительно путем долгого упражнения и опыта. Итак, что же? В пище и питье нам возможно погрешать даже без побуждений со стороны дьявола именно. А если мы оказываемся не совсем воздержанными и рачительными, неужели же в желании совокупления или в управлении естественными потребностями мы не испытываем ничего подобного? Я, со своей стороны, думаю, что то же самое рассуждение можно применить и к прочим естественным движениям, каковы движения похоти, или гнева, или печали, и вообще ко всему, что нарушает естественную меру недостатком умеренности. Таким образом, теперь ясно следующее соображение. Как в добрых делах одна человеческая воля сама по себе недостаточна

для совершения добра, потому что ко всякому совершенству она возводится Божественною помощью, так и в противоположных делах — некоторые семена грехов мы получаем от тех вещей, которые имеются у нас в естественном употреблении. Но как только мы позволим себе больше, чем нужно, и не воспротивимся первым движениям неумеренности, вражья сила, пользуясь этой первой погрешностью, поощряет и возбуждает нас всеми средствами, стараясь шире распространить грехи. Значит, мы, люди, даем поводы и начала грехов, враждебные же силы распространяют грех шире и дальше, если можно, то — до беспредельности. Так совершается, например, падение в сребролюбие. Сначала люди желают немного денег, а потом, с возрастанием порока, развивается и страсть. После этого, когда вследствие страсти появилась уже умственная слепота, при возбуждении и поощрении со стороны враждебных сил, человек уже не только желает денег, но похищает их и добывает насилием или даже пролитием человеческой крови. Что эти крайности пороков происходят от демонов, это, для более твердой уверенности, можно легко усмотреть еще из того, что терзаемые безмерною любовью, или необузданным гневом, или излишнею печалью страдают нисколько не меньше тех, кого демоны мучают телесно. В некоторых историях рассказывается, что некоторые люди впали в безумие от любви, другие — от гневливости, иные — от печали или от излишней радости. Я думаю, это происходит оттого, что противные силы, т. е. демоны, получив себе место в умах этих людей, которое открывается (им) неумеренностью, совершенно овладевают умом их, в особенности когда никакая слава за добродетель не побуждает этих людей к противодействию.

3. Что существуют некоторые грехи, которые не происходят от противных сил, но получают начало в естественных влечениях тела, это весьма ясно высказывает апостол Павел,

когда говорит: «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 17). Так как плоть желает противного духу, а дух противного плоти, то у нас иногда и бывает борьба против плоти и крови именно потому, что мы — люди и ходим по плоти, и еще потому, что иногда искушаться мы можем не иначе, как только человеческими искушениями, как говорится о нас: «вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх меры» (1 Кор. 10, 13). Известно, что начальники состязаний не позволяют выходящим на состязание вступать в борьбу друг с другом как попало и случайно, но соединяют одного с другим, смотря по телесному сложению или по возрасту, на основании тщательного исследования и самого справедливого сравнения, например, (соединяют) мальчиков с мальчиками, мужчин с мужчинами — словом, тех, которые близко сходятся друг с другом по возрасту или по силе. Точно так же до́лжно думать и о Божественном промысле. Всеми, вышедшими на эту арену человеческой жизни, промысел управляет справедливейшим образом, сообразуясь с силой каждого, которую знает один только Тот, Кто видит сердца человеческие. Промысел определяет, чтобы один сражался против такой плоти, другой — против другой, один — в течение такого-то времени, другой — в течение другого срока и чтобы одного плоть побуждала к этому или к тому, а другого — к другому; затем, промысел определяет, чтобы один боролся против той или иной враждебной силы, другой — против двух или трех (сил) вместе или (поочередно) то против одной, то против другой (силы из этих двух или трех), и в известное время — против такой силы, а в другое время — против другой; промысел также определяет, после каких поступков каждый должен бороться против одних сил, после каких — против других сил. Смотри, не на

это ли указывают слова апостола: «верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх меры», т. е. потому (не оставит), что каждый человек искушается сообразно с количеством своей силы или с возможностью. Но хотя мы сказали, что по справедливому суду Божьему каждый искушается сообразно с количеством своей силы, однако нельзя на этом основании думать, что искушаемый во всяком случае должен победить: ведь и сражающийся на арене не всегда может победить, хотя, по справедливому распоряжению, для него выбирается равный противник. Однако если не будет равна сила борцов, то несправедлива будет награда победителю, несправедливо падет и обвинение на побежденного; поэтому Бог попускает нам быть искушаемыми, но не сверх наших сил, ибо мы искушаемся сообразно с нашими силами. Равным образом, не написано, что в искушении Бог «даст и облегчение перенести», но «облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10, 13). Но ленивое или доброе выполнение этой данной нам Богом возможности находится в нашей власти, ибо несомненно, что при всяком искушении мы имеем возможность перенести его, если только надлежащим образом пользуемся данною нам силой. Ведь не одно и то же иметь силу для победы и побеждать, как и сам апостол дал понять это осторожнейшим выражением, говоря, что даст Бог «облегчение, так чтобы вы могли перенести», а не просто «перенести», ибо многие не переносят, но в искушении побеждаются. Бог дает не то, что бы мы перенесли, иначе, очевидно, не было бы никакой борьбы, но что бы мы «могли» перенести. А мы со своей стороны, благодаря способности свободной воли, пользуемся этой силой, данной нам затем, чтобы мы могли побеждать, пользуемся или прилежно, и тогда побеждаем, или лениво, и тогда терпим поражение. Но если бы нам была дана полная возможность непременной победы, так чтобы мы никоим образом не могли быть побеждены, то в чем

же тогда заключался бы смысл борьбы для того, кто не может быть побежден? Или какая заслуга в победе, когда у противника отнимается способность защиты и победы? Если же всем нам одинаково дается возможность победы, в нашей же власти заключается то, как нам воспользоваться этою возможностью, т. е. или старательно, или лениво, то и вина побежденного, и награда победителя будут справедливы. Таким образом, из наших посильных рассуждений, думаю, стало ясно, что есть некоторые грехи, совершаемые нами безо всякого побуждения со стороны злых, и есть другие грехи, которые влекут нас к какому-нибудь излишеству и неумеренности при возбуждении со стороны злых сил. Поэтому теперь следует заняться вопросом о том, каким образом сами противные силы производят в нас эти возбуждения.

4. Мы находим, что помыслы, исходящие из нашего сердца, или воспоминание о каких-нибудь событиях, или представление о каких-либо вещах и делах иногда происходят от нас самих, иногда возбуждаются противными силами, иногда же внушаются Богом или святыми ангелами. Но, может быть, это кажется баснословным, если не будет подтверждено свидетельствами Божественного Писания. Итак, о происхождении помысла от нас самих свидетельствует Давид в Псалмах, говоря: «гнев человеческий обратится во славу Тебе: остаток гнева Ты укротишь» (Пс. 75, 11). О том же, что помыслы обыкновенно происходят и от противных сил, свидетельствует Соломон в Екклезиасте следующим образом: «Если гнев начальника вспыхнет на тебя, то не оставляй места твоего; потому что кротость покрывает и большие проступки» (Еккл. 10, 4). И апостол Павел свидетельствует о том же, говоря: «ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания» Христова (2 Кор. 10, 4—5). О происхождении помыслов от Бога свидетельствует Давид в Псалмах, говоря: «блажен человек, которого сила в Тебе, и у кото-

рого в сердце стези направлены к Тебе» (Пс. 83, 6). И апостол говорит, что Бог вложил «в сердце Титово» (2 Кор. 8, 16). Нечто внушают человеческим сердцам также и ангелы, добрые и злые. На это указывает ангел, сопровождавший Товию, а также слово пророка, который говорит: «и сказал мне ангел, говоривший со мною» (Захар. 1, 14). То же самое указывает и книга «Пастырь»; здесь говорится, что каждого из людей сопровождают по два ангела, и если в нашем сердце появятся добрые мысли, то эти мысли, по словам Пастыря, внушаются добрым ангелом, если же противоположные, то это внушение злого ангела. То же возвещает и Варнава в своем послании, когда говорит, что есть два пути, один — путь света, другой — тьмы, которыми, говорит, и управляют известные ангелы: путем света — ангелы Божьи, путем же мрака — ангелы сатаны. Впрочем, от внушения нашему сердцу добра или зла с нами, нужно думать, не происходит ничего иного, кроме одного только волнения и возбуждения, призывающего нас или к добру, или ко злу. Но когда злая сила начнет подстрекать нас ко злу, мы можем отвергнуть лукавые внушения, воспротивиться злейшим советам и вовсе не совершить ничего преступного. И с другой стороны, когда Божественная сила призовет нас к добру, мы тоже можем не последовать (этому призванию). В том и другом случае у нас сохраняется свобода воли. Выше мы говорили, что или Божественным промыслом, или противными силами нам внушаются еще некоторые воспоминания или о добрых, или о дурных предметах. Так, в Книге Есфирь рассказывается, что Артаксеркс не помнил об услугах праведного Мардохея, но однажды ночью, утомленный бессонницей, получил от Бога мысль припомнить достопримечательные события, записанные в летописях; осведомившись из этих летописей о заслугах Мардохея, он приказал повесить врага его Амана, самому же (Мардохею) — воздать великолепные почести, а всему на-

роду святых даровал спасение от опасности, уже грозившей ему. Противною же силой дьявола, нужно думать, было внушено памяти священников и книжников то, что они сказали, пришедши к Пилату: «Господин! мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал, после трех дней воскресну» (Матф. 27, 63). Мысль Иуды предать Господа Спасителя также произошла не от одной только злобы его ума, ибо Писание засвидетельствовало, что «дьявол уже вложил в его сердце (Иуды) предать Его» (Иоан. 13, 2). Поэтому и Соломон правильно научает, говоря: «больше всего хранимого храни сердце твое» (Притч. 4, 23). И апостол Павел говорит: «Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть» (Евр. 2, 1). Он еще говорит: «не давайте места дьяволу» (Ефес. 4, 27), показывая этим, что известным действием или некоторою беспечностью дается в душе место дьяволу, так что он, однажды вошедши в душу, или овладевает нами, или, будучи не в силах овладеть вполне, по крайней мере оскверняет душу, бросая в нас свои огненные стрелы, которые иногда глубоко ранят нас, иногда же только воспламеняют. Конечно, редко и только некоторые немногие люди угашают эти огненные стрелы его так, что не получают от них ран; именно угашает их тот, кто покрыт надежнейшим и крепчайшим щитом веры. Что же касается слов из Послания к Ефесянам: «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Ефес. 6, 12), то их нужно будет понимать так. Апостол сказал: «наша брань», т. е. брань (ведется) у меня, Павла, и у вас, ефесян, а также у всех тех, у кого нет брани с плотью и кровью: у этих именно людей идет брань против начальств и властей, против правителей тьмы мира сего, не так, как было у коринфян, у которых шла еще борьба с плотью и кровью, которых постигло еще только человеческое искушение.

5. Но до́лжно думать, что каждый отдельный человек борется против всех этих противных сил: выдерживать борьбу зараз со всеми ними, думаю я, невозможно ни для какого человека, хотя бы он был святым; а если бы это случилось каким-нибудь образом, чего, конечно, не может быть, то невозможно, чтобы человеческая природа могла вынести это без величайшего вреда для себя. Ведь если бы, например, какие-нибудь пятьдесят воинов говорят, что им угрожает борьба против других пятидесяти солдат, то это не до́лжно понимать так, что каждый из них будет сражаться против (всех) пятидесяти (неприятелей); однако каждый из них правильно говорит, что им предстоит сражение против пятидесяти (неприятелей), именно — всем против всех. Точно так же нужно понимать слова апостола (о том), что всем борцам и воинам Христовым до́лжно бороться против всех (сил), перечисленных им: всем (нужно бороться), но — или каждому в отдельности предстоит борьба только против отдельных противных сил, или же, как доказано было выше, помощником в этой борьбе будет (Сам) праведный Бог. Я думаю, что человеческая природа имеет определенную меру. И хотя о Павле сказано: «он есть Мой избранный сосуд» (Деян. 9, 15), хотя Петра не одолеют врата ада, хотя Моисей — друг Божий, но никто из них не мог бы выдержать зараз все множество противных сил без своей погибели, если бы в нем не действовала сила Того, Кто один только сказал: «мужайтесь, Я победил мир» (Иоан. 16, 33). В надежде на Него апостол Павел с уверенностью говорил: «Все могу в укрепляющем меня Христе» (Фил. 4, 13). И еще: «я более всех потрудился, не я, впрочем, а благодать Божья, которая со мною» (1 Кор. 15, 10). В сознании этой, конечно, нечеловеческой силы, действовавшей и говорившей в нем, Павел говорил: «я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни вы-

сота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божьей во Христе Иисусе, Господе нашем» (Римл. 8, 38—39). Ведь одна человеческая природа сама по себе, я думаю, не может вести борьбу против ангелов, против высоты и глубины и прочей твари. Но когда она почувствует, что в ней присутствует и обитает Бог, тогда, в надежде на Божественную помощь, она скажет: «Господь — свет мой и спасение мое: кого мне бояться? Господь — крепость жизни моей: кого мне страшиться? Если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут. Если ополчится против меня полк, не убоится сердце мое; если восстанет на меня война, и тогда буду надеяться» (Пс. 23, 1—3). Поэтому я думаю, что человек, может быть, никогда не может победить противную силу сам по себе, не пользуясь Божественной помощью. Потому и говорится, что ангел боролся с Иаковом (Быт. 32, 34). Мы понимаем это так, что борьба ангела с Иаковом — не то же, что борьба против Иакова. Но тот, кто послужил Иакову причиной спасения, кто, узнав его преуспеяние, дал ему даже имя Израиля, этот борется с ним, т. е. вместе с ним находится в состязании и помогает ему в борьбе; причем тот, против кого он сражался, против кого у него велась борьба, был, без сомнения, (кто-то) иной. Так же и Павел не сказал, что у нас — брань с началами и со властями, но к началам и ко властям (против начальств, против властей). Значит, если Иаков боролся, то, без сомнения, боролся против какой-нибудь из тех сил, которые, по учению Павла, враждуют и воздвигают брани против человеческого рода, преимущественно против святых. Поэтому Писание и говорит о нем, что он «боролся с ангелом и укрепился к Богу» (Быт. 32, 24; 28, стар. ред.). Это значит, что борьба была выдержана при помощи ангела, награда же за совершенство возводит победителя к Богу.

6. Не до́лжно думать, что подвиги этого рода совершаются телесной силой и упражнениями в состязательном искусстве: нет, (в этой борьбе) дух сражается против духа, как указывает Павел, говоря, что у нас брань — против начальств и властей и правителей тьмы мира сего. Самый же способ борьбы нужно понимать так. Когда против нас воздвигаются убытки, опасности, поношения клеветы, то противные силы делают это не для того, чтобы подвергнуть нас только этим бедствиям, но для того, чтобы посредством их привести нас или к великому гневу, или к чрезмерной печали, или к крайнему отчаянию, или же, что, конечно, важнее, заставить нас, утомленных и побежденных тоскою, жаловаться на Бога, как будто Он небеспристрастно и несправедливо управляет человеческой жизнью; противные силы стремятся к тому, чтобы под влиянием всех этих искушений мы или ослабели в вере, или отпали от надежды, или принуждены были отступить от истины догматов и согласились думать что-нибудь нечестивое о Боге. Нечто подобное написано об Иове, (именно) когда (рассказывается, что) дьявол просил у Бога, чтобы ему была дана власть над имуществом Иова. Это повествование научает нас тому, что если нас поражают иногда подобные потери имения, то мы подвергаемся не каким-нибудь случайным нападениям; равным образом не случайно кто-нибудь из нас уводится в плен, не случайно происходят разрушения домов, в которых погребаются наши близкие. При всех таких происшествиях каждый верующий должен говорить: «ты не имел бы надо Мной никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Иоан. 19, 11). Смотри: ведь дом Иова не упал бы на сыновей его, если бы дьявол предварительно не получил власти над ними, и всадники бы не напали тремя отрядами, чтобы похитить верблюдов его или волов и прочих животных, если бы их не побудил тот дух, которому они подчинили свою волю, сделавшись, таким образом, слугами его. Так же и тот,

кто казался огнем, или то, что было принято за молнию, конечно, не упало бы на овец Иова, если бы дьявол прежде не сказал Богу: «Не Ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него? Но простри руку Твою и коснись всего, что у него, благословит ли он Тебя?» (Иов 1, 10—11).

7. Все это показывает, что все, происходящее в этом мире и признаваемое безразличным, будет ли оно печальным или еще каким-нибудь, происходит хотя не от Бога, но, однако, и не без Бога, так как Бог не только не запрещает злым и противным силам, желающим совершать это, но и позволяет им делать это, только — в определенные времена и с известными лицами. Так, в той же Книге Иова говорится, что именно в известное время было решено унизить Иова перед другими людьми и дом его отдать на расхищение грешникам. Поэтому Божественное Писание учит нас все, случающееся с нами, принимать как дело Божье, зная, что без Бога ничего не бывает. А что это так, т. е. что без Бога ничего не бывает, как можем мы сомневаться в этом, когда Господь и Спаситель возвещает и говорит: не два ли воробья продаются за ассарий? И ни один «из них не упадет на землю без воли Отца вашего», Который на небесах (Матф. 10, 29). Необходимость заставила нас уклониться больше, чем можно, от борьбы, которую противные силы ведут против людей: именно мы рассуждали еще о бедствиях, какие случаются с родом человеческим, т. е. об искушениях этой жизни, как говорит Иов: «не искушение ли все житие человеку на земле?» (Иов 7, 1, стар. ред.), рассуждали затем, чтобы яснее раскрыть, как происходят эти искушения и как нужно благочестиво мыслить о них. Теперь посмотрим, каким образом люди уклоняются еще в грех ложного знания или с какой целью противные силы обыкновенно борются против нас еще и посредством этого ложного знания.

## Глава третья
## О ТРОЯКОЙ МУДРОСТИ

1. Святой апостол, желая научить нас чему-то великому и таинственному относительно знания и премудрости, говорит в Первом послании к Коринфянам: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде всего к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2, 6—8). В этом месте, желая указать различия премудростей, апостол пишет, что есть какая-то премудрость мира сего и есть некоторая премудрость князей мира сего, а от той и другой отлична Премудрость Божья. Но когда апостол говорит «премудрость властей века сего», то, я думаю, он говорит не о какой-нибудь общей премудрости всех князей мира сего, но, мне кажется, указывает на некоторую особенную премудрость каждого отдельного князя мира сего. И опять, когда он говорит: «проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей», то нужно рассмотреть следующее: эта Премудрость Божья, которая была скрыта от прочих веков и поколений и не была известна сынам человеческим так, как она открыта теперь святым апостолам ее и пророкам, та же ли самая премудрость, по словам апостола, какая была и до пришествия Спасителя, от которой был мудрым Соломон? Слово Самого Спасителя возвещает, что учение Спасителя больше мудрости Соломона; именно (Спаситель) говорит: «здесь больше Соломона» (Матф. 12, 42). Эти слова показывают, что те, которых учил Спаситель, научились чему-то большему, чем (то, что) знал Соломон. Если же кто скажет, что

Спаситель, хотя и знал больше, но другим не передавал больше, чем Соломон, то как согласовать (с этим мнением) и признать последовательными следующие слова Его: «Царица Южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона». Таким образом, существует мудрость мира сего, а может быть, есть премудрость и у каждого отдельного князя мира сего. Относительно же Премудрости единого Бога, мы думаем, можно сказать то, что она меньше действовала в древних и ветхозаветных людях, но больше и яснее открылась через Христа. Впрочем, вопросом о Премудрости Божьей мы займемся в своем месте.

2. Теперь же рассуждаем о противных силах, именно о том, каким образом они воздвигают те брани, посредством которых человеческим умам внушается ложное знание, и души, думая найти (в нем) премудрость, вводятся в обман. Поэтому я считаю необходимым сказать и определить, что такое мудрость мира сего и что такое премудрость князей мира сего, чтобы через это определение мы могли узнать, кто отцы этой мудрости или же этих мудростей. Итак, я думаю, как сказано выше, что мудрость мира сего отлична от мудростей, принадлежащих князьям мира сего: посредством этой мудрости, кажется, уразумевается и постигается то, что относится к этому миру; но она вовсе не занимается познанием о Божестве, или о сущности мира, или о каких-нибудь высших предметах, или об устроении доброй и блаженной жизни. Таково, например, все искусство поэтическое, таковы грамматика, риторика, геометрия, музыка, вместе с которыми (к этому роду мудрости), может быть, нужно причислить еще медицину. Во всех этих искусствах, нужно думать, и заключается мудрость мира сего. Под премудростью же князей мира сего мы разумеем, например, египетскую, так называемую тайную и сокровенную, философию, астрологию халдеев и индийцев,

обещающих высшее знание, а также многоразличные и разнообразные мнения греков о Божестве. В Священном Писании мы находим, что у каждого народа есть свой князь; так, у Даниила (гл. 10) читаем, что есть какой-то князь царства персидского и другой князь царства греческого, причем последовательность самого рассказа ясно показывает, что это не люди, но некоторые силы. Также и у пророка Иезекииля весьма ясно указывается, что князь Тира есть некоторая духовная сила (Иез. 26). Вот эти-то и другие силы такого же рода имеют каждая свою мудрость и устанавливают свои догматы и различные мнения. Когда они увидели Господа и Спасителя, обещающего и проповедующего, что Он пришел в этот мир разрушить все догматы, ложно носившие имя знания, то, не зная, кто скрывался в Нем, они тотчас стали строить Ему козни: «восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его» (Пс. 2, 2). Зная эти козни их и понимая замыслы их против Сына Божьего, потому что они распяли Господа славы, апостол говорит: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2, 6—8).

3. Нужно исследовать, внушается ли мудрость князей мира сего, которою они стараются напоить людей, внушается ли она людям противными силами с желанием уловить и повредить, или же она преподается (им) только по ошибке, т. е. без всякого намерения вредить тому или иному человеку: может быть, сами князья мира считают свою мудрость истинною, а потому также и других желают научить тому, что сами признают за истину? Последнее я считаю более вероятным. Ведь, например, греческие писатели или начальники различ-

ных ересей сначала сами принимают заблуждение ложного учения за истину и для себя самих решают, что именно в этом учении заключается истина, а потом уже стараются и других убедить в том, что сами признали за истину. Точно так же, нужно думать, делают и князья мира сего, в каковом мире известные духовные силы получили начальство над определенными народами и потому названы князьями мира сего. Кроме этих особенных князей существуют еще некоторые энергии мира сего, т. е. некоторые духовные силы, имеющие определенную деятельность, выполнение которой они выбрали себе сами, по свободе своего произволения. К этим силам принадлежат князья, производящие мудрость мира сего; так что, например, существует некоторая особая энергия и сила, которая внушает поэзию, есть другая сила, внушающая геометрию, и так каждое искусство и каждую науку этого рода сообщает особая сила. Очень многие из греков думали, что поэтическое искусство (даже) не может существовать без исступления ума, поэтому в их историях рассказывается, что иногда так называемые у них прорицатели внезапно были исполняемы духом какого-то безумия. Затем, у греков есть еще так называемые божественные (divini), которые, под воздействием управляющих ими демонов, дают ответы искусно размеренными стихами. Равным образом так называемые маги или чародеи, призвавши демонов на мальчиков еще малого возраста, иногда заставляли их говорить стихами поэмы, удивительными и изумительными для всех. Это совершается, нужно думать, следующим образом. Как святые и непорочные души, с полным расположением и со всякою чистотою посвятившие себя Богу, сохранившие себя неприкосновенными от всякой демонской заразы, очистившиеся через сильное воздержание и напоенные благочестивыми и религиозными познаниями, через (все) это получают участие в Божестве и удостаиваются благодати пророчества и прочих божествен-

ных даров, так, нужно думать, и люди, которые делаются удобными для противных сил, именно — деятельною жизнью или учением, любезным и приятным для них, получают от этих сил вдохновение и делаются причастниками их мудрости и учения. Вследствие этого и происходит, что они исполняются внушениями тех, кому сначала поработили себя.

4. Не излишне обратить внимание и на тех, которые учат о Христе иначе, чем позволяет правило Писаний: с коварным ли намерением работали против веры Христовой противные силы, когда выдумывали какие-нибудь баснословные и вместе нечестивые мнения, или же они, услышавши слово Христово, не в силах были ни извергнуть его из тайников своей совести, ни сохранить в чистоте и святости и именно поэтому ввели различные заблуждения, противные правилу христианской истины, через посредство соответствующих им сосудов и, так сказать, через своих пророков? Лучше думать, что силы, отпадшие от Бога, эти отступники и беглецы, сочиняют эти заблуждения ложного учения и (эти) обманы вследствие самой испорченности своего ума и воли или по зависти к тем, кому предстоит возвышение, через познание истины, в ту степень, откуда сами они писали, сочиняют для того, чтобы воспрепятствовать такому преуспеянию. Итак, из многих указаний ясно открывается, что человеческая душа, пока находится в этом теле, может воспринимать разные воздействия, т. е. воздействия различных духов, злых и добрых. При этом действия злых духов душа воспринимает двояко. Иногда духи совершенно овладевают умом людей, так что совсем не дозволяют одержимым ничего понимать или думать; таковы, например, те, кого обыкновенно называют одержимыми, которых мы видим безумными и исступленными; таковы были те, которые, по рассказу Евангелия, были исцелены Спасителем. Иногда же злые духи, посредством враждебного внушения, развращают чувствующую и размышляющую душу разнообразными помыслами

и лукавыми советами: примером служит Иуда, внушением дьявола приведенный к преступлению предательства, как возвещает Писание, говоря: «дьявол уже вложил в сердце Иуде Искариоту предать Его» (Иоан. 13, 2). Напротив, когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к небесному и божественному, тогда он воспринимает энергию, т. е. воздействие доброго духа. Так действовали святые ангелы и Сам Бог в пророках, призывая и увещевая их к добру святыми внушениями, причем, однако, желание или нежелание следовать тому, кто призывал к небесному и божественному, оставалось, конечно, в воле и распоряжении человека. Из этого ясного различения мы узнаем, каким образом душа побуждается присутствием доброго духа: под влиянием вдохновения она не подвергается возмущению или повреждению ума и не лишается свободного решения своей воли. Примером могут служить все пророки или апостолы, которые служили божественным ответам без всякого возмущения ума. Что добрые духи своими внушениями вызывают человеческую память на воспоминание о лучших вещах, это мы уже показали выше, когда упомянули о Мардохее и Артаксерксе.

5. Я думаю, дальше нужно исследовать также то, по каким причинам человеческую душу побуждают то добрые, то злые силы. Я предполагаю, что причины этого обстоятельства предваряют даже это телесное рождение, как показывает Иоанн, который играл и скакал во чреве матери, когда голос приветствия Марии дошел до ушей Елизаветы, матери его, как доказывает это и пророк Иеремия, который еще прежде образования во чреве матери был познан Богом и прежде, чем вышел из утробы, был освящен Им и, еще будучи мальчиком, получил благодать пророчества. И наоборот, известно, что некоторые с раннего возраста находились во власти противных духов, а именно, некоторые родились с демоном, другие, по сообщению достоверных историй, с детства прорицали, иные же с детства стра-

дали от демона, именуемого Пифоном, т. е. чревовещателем. Кто утверждает, что все совершающееся в мире управляется промыслом Божьим, как учит и наша вера, тот может ответить относительно всех этих явлений так, чтобы устранить всякое обвинение промысла в несправедливости, но только, мне кажется, может ответить не иначе, как признавши для этих явлений некоторые предшествующие причины, именно, какие-нибудь преступления, которые совершили души мыслями или делами своими еще до рождения в теле, за что и были по справедливости осуждены Божественным промыслом на это страдание. Душа всегда обладает свободным произволением, все равно, находится ли она в этом теле или вне тела, и свобода произволения всегда направляется или к добру, или ко злу; без всякого же движения, доброго или злого, разумная мысль, т. е. ум или душа, существовать никогда не может. Эти-то движения, вероятно, служат причинами для заслуг даже прежде, чем души сделали что-нибудь в этом мире, и сообразно с этими-то заслугами или провинностями Божественный промысел определяет души, от самого рождения и даже, можно сказать, прежде рождения, к перенесению или добра, или зла. Это сказано о том, что происходит с людьми, по-видимому, от самого рождения или даже прежде появления (их) на этот свет. Относительно же того, что внушается душе, т. е. человеческой мысли, различными духами и что направляет ее или к добру, или ко злу, до́лжно думать так, что и для этих внушений иногда существуют некоторые причины, предшествующие телесному рождению. Но иногда бодрственный ум привлекает к себе помощь добрых духов и тем, что отвергает от себя все злое, и напротив, ум нерадивый и ленивый, будучи менее осторожным, дает место тем духам, которые, как разбойники, подстерегают тайно и стараются нападать на человеческие души, как только увидят место, предоставленное им нерадением, как говорит апостол Петр, «противник наш дьявол ходит как рыкающий лев ища ко-

го поглотить» (1 Петр. 5, 8). Поэтому днем и ночью до́лжно хранить свое сердце со всякою осмотрительностью и не до́лжно давать места дьяволу, но следует делать все так, чтобы в нас нашли место слуги Божьи, т. е. духи, призванные к наследию спасения, чтобы они с удовольствием вошли в обитель нашей души и, обитая у нас, направляли бы нас (своими) советами, если только найдут обиталище нашего сердца украшенным одеждою добродетели и святости. Но достаточно этих наших посильных рассуждений о силах, враждующих с человеческим родом.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Но до́лжно исследовать и то, почему человеческую душу побуждают к различному то те, то другие силы. Он думает, что заслуги некоторых людей предшествовали соединению их с телами, как показывает это пример Иоанна, который взыграл во чреве матери своей, когда Елизавета в ответ на приветствие Марии признала себя недостойною собеседования с нею. Затем он (Ориген) прибавляет: „Наоборот, даже дети и почти грудные младенцы бывают исполнены злыми духами и (от них) получают вдохновение прорицателей и гадателей, так что даже демон Пифонский овладевает некоторыми с детства. Но нельзя утверждать, что они оставлены промыслом Божьим, хотя не сделали ничего такого, за что им следовало бы переносить такое безумие, нельзя утверждать этого тому, кто признает, что ничего не совершается без Бога, но все управляется Его правдою“».)*

### Глава четвертая

## О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИСКУШЕНИЯХ

1. Теперь, думаю, не до́лжно умолчать также и о человеческих искушениях, рождающихся иногда от плоти и крови, или от мудрости плоти и крови, которая, говорят, враждебна

Богу. После изложения учения о тех искушениях, которые называются более чем человеческими, т. е. которые мы испытываем от начальств, и властей, и правителей тьмы века сего, и от небесных духов непотребства, а также от злых духов и нечистых демонов, мы скажем и о том, справедливо ли мнение некоторых, будто у каждого человека — по две души. В этом вопросе, думаю, уместно исследовать, есть ли в нас, людях, состоящих из души и тела и жизненного духа, еще что-нибудь иное, что имеет собственное возбуждение и волнение, влекущее ко злу. Некоторые обыкновенно ставят именно такой вопрос: не до́лжно ли признать в нас как бы две души: одну — божественную и небесную, другую же — низшую? Или же мы склоняемся и привлекаемся ко злу, приятному для тела, по тому самому, что мы соединены с телами? А тела, как известно, по своей природе смертны и совершенно неодушевленны, потому что материальное тело оживляется нами, т. е. душами, и оно, конечно, противоположно и враждебно духу. Или же, в-третьих, наша душа, как думали некоторые греки, едина по сущности, но состоит из многих частей, и одна часть ее называется разумной, другая неразумной, а та часть, которую они называют неразумной, в свою очередь, разделяется на две страсти — похоти и гнева? Итак, относительно души, как мы нашли, некоторые имеют эти три вышеизложенных мнения. Впрочем, то из этих мнений, какого, как мы сказали, держались некоторые греческие философы, именно что душа трехчастна, это мнение, как я вижу, не подтверждается с достаточной силой авторитетом Божественного Писания. Для остальных же двух мнений в божественных Писаниях можно найти некоторые места, по-видимому, применимые к ним.

2. Из этих мнений рассмотрим сначала то, которое обыкновенно утверждают некоторые, именно что в нас — две души: одна душа добрая и небесная, другая низшая и земная

и что лучшая душа вселяется с неба; такая именно душа Иакову дала победу над Исавом еще во чреве матери через запинание брата (Быт. 25), в Иеремии была освящена от самого рождения (Иерем. 1), в Иоанне же еще от чрева (матери) исполнилась Святого Духа. Низшая же душа, по их мнению, зачинается вместе с телом от телесного семени, поэтому она не может жить или существовать помимо тела, и отсюда, говорят они, эта душа часто называется плотью. Слова «плоть желает противного духу» (Гал. 5, 17) они относят не к плоти, но именно к этой душе, которая есть собственно душа плоти. Они стараются подтвердить свое мнение также словами Книги Левит: «душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14). Так как кровь, будучи разлита по всему телу, дает телу жизнь, то, говорят они, та душа, которая называется душою всей плоти, присутствует в крови. Значит, слова (апостола) о том, что плоть враждует против духа, а дух против плоти, и изречение «душа всякого тела есть кровь его», по их мнению, различными именами называют одну и ту же мудрость плотскую, потому что существует некоторый материальный дух, который не подчинен закону Божьему и не может подчиниться ему, так как он имеет земные расположения и телесные желания. Об этом материальном духе, по их мнению, апостол сказал и следующие слова: «в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Римл. 7, 23). Кто-нибудь возразит им, что это говорится о телесной природе, потому что по свойству своей природы тело действительно смертно, но имеет, как говорят, чувство или мудрость, которая враждебна Богу или враждует против духа, и вследствие этого можно сказать, что самая плоть имеет как бы голос, вопиющий против голода, жажды, холода, против всякого страдания от излишества ли или от недостатка. Но они постараются разрешить и опро-

вергнуть это возражение; они укажут, что существуют очень многие другие душевные страсти, по своему происхождению совершенно не зависящие от тела, и однако дух враждует против них; таковы честолюбие, скупость, ревность, зависть, гордость и им подобные. Видя, что человеческий ум или дух борется со всеми этими страстями, они полагают причину всех этих бедствий не в чем-нибудь ином, но именно в этой как бы телесной душе, рожденной из семени, о какой мы сказали выше. Для подтверждения этого мнения они обычно приводят еще свидетельство апостола: «дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, распри, гнев, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал. 5, 19–21). Но все это, говорят они, получает начало от телесной потребности или телесного удовольствия, и поэтому нельзя думать, что все эти движения принадлежат субстанции, не имеющей души, т. е. плоти. Точно так же слова апостола: «Посмотрите, братья, кто вы призванные: немного из вас мудрых по плоти» (1 Кор. 1, 26), по-видимому, можно истолковать так, что существует некоторая особая плотская и материальная мудрость, мудрость же по духу отлична от нее, но плотскую мудрость, конечно, нельзя было бы назвать мудростью, если бы не существовала душа плоти, которой и принадлежит то, что называется мудростью плоти. Кроме этого они говорят еще следующее. Если «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 16), то что разумеет апостол, когда говорит: «не то делаете, что хотели бы»? Конечно, говорят они, эти слова не относятся к духу, потому что духовное хотение не запрещается. Но нельзя относить эти слова и к плоти, потому что если плоть не имеет собственной души, то, без сомнения, она не имеет и хотения. Значит, остается допустить, что это говорит-

ся о хотении такой души, которая может иметь собственное желание, враждебное хотению духа. Если же это так, то, очевидно, воля этой души составляет нечто среднее между плотью и духом и, без сомнения, служит и повинуется одному из двух, чему изберет служить. Если она предается удовольствиям плоти, то делает людей плотскими; если же она соединится с духом, то способствует людям быть в духе и потому называться духовными. На это, по-видимому, указывает апостол, когда говорит: «вы же не по плоти живете, а по духу» (Римл. 8, 9). Итак, нужно исследовать, какова именно эта воля, средняя между плотью и духом, отличная от воли плоти и от воли духа? Несомненно, что все, принадлежащее, как говорится, духу, составляет волю духа, а все, что называется делами плоти, то составляет волю плоти. Что же такое — воля души, отличная от воли духа и от воли плоти и называемая внешнею (по отношению к той и другой)? Убеждая нас не исполнять ее, апостол говорит: «не то делаете, что хотели бы». По-видимому, в этих словах указывается, что не до́лжно прилепляться ни к одному из этих двух предметов — ни к плоти, ни к духу. Но кто-нибудь скажет, что исполнять свою волю для души, конечно, лучше, чем исполнять волю плоти; точно так же для нее лучше исполнять волю духа, чем собственную волю; почему же апостол говорит: «не то делаете, что хотели бы»? Ведь в борьбе, которая ведется между плотью и духом, победа не всегда остается на стороне духа, ибо известно, что в очень многих случаях одерживает верх плоть.

3. Но так как мы вдались в глубокое рассуждение, в котором необходимо со всех сторон рассмотреть все, что можно привести в соображение (по данному вопросу), то посмотрим, нельзя ли объяснить это место так. Для души лучше следовать духу в том случае, если дух (уже) победил плоть; для нее, кажется, хуже следовать плоти, когда плоть (еще) воюет против духа и старается привлечь к себе душу. Но, может

быть, для души полезнее быть во власти плоти, чем оставаться при своих собственных расположениях, ибо не будучи, как говорят, ни горячею, ни холодною, но оставаясь в среднем состоянии некоторой тепловатости, она не скоро и с трудом может найти обращение. Если же душа прилепляется к плоти, то, насыщенная и исполненная теми несчастьями, какие иногда она терпит от плотских пороков, как бы утомленная тяжелейшим бременем невоздержанности и похоти, она легче и скорее может когда-нибудь обратиться от материальных нечистот к небесному желанию и духовной красоте. Таков, нужно думать, смысл слов апостола о том, что дух воюет против плоти и плоть — против духа для того, чтобы мы делали не то, что хотим: без сомнения, в последних словах указано то, что находится вне воли духа и вне воли плоти. Иными словами можно сказать, что для человека лучше быть или в добродетели, или в пороке, нежели ни в том, ни в другом. Между тем, не обратившись еще к духу и не сделавшись одно с ним и в то же время прилепляясь к телу и помышляя о плотском, душа, по-видимому, не находится ни в добром, ни в явно злом состоянии, но, можно сказать, бывает подобна животному. Но для нее лучше, если это возможно, прилепиться к духу и сделаться духовной. Если же это невозможно, то для нее полезнее даже следовать плотскому пороку, чем пребывать в своих расположениях и находиться в состоянии неразумного животного. Мы рассуждали об этом, желая рассмотреть различные мнения; при этом мы отступили в сторону больше, нежели хотели, дабы не показалось, что нам неизвестны те сомнения, какие возбуждают обыкновенно люди, спрашивающие, есть ли в нас, кроме этой небесной и разумной души, еще другая душа, по природе враждебная той и называемая или плотью, или мудрованием плоти, или душой плоти.

4. Теперь посмотрим, что обыкновенно отвечают на это защитники той мысли, что в нас — одно движение и одна

жизнь одной и той же души, спасение или погибель которой, смотря по ее действиям, приписывается собственно ей. И прежде всего посмотрим, какие душевные страдания мы испытываем, когда чувствуем в себе, что мы как бы разрываемся на отдельные части, когда в сердцах наших происходит какая-нибудь борьба мыслей, и какие представляются нам вероятия, которые склоняют нас то к тому, то к другому и то обличают нас, то одобряют. Нет никакого преувеличения в том, если мы называем плохим тот ум, который имеет суждение различное, противоречивое и несогласное с самим собой; между тем так именно бывает у всех людей, когда им приходится рассуждать о неизвестном предмете и предусмотреть или посоветовать, что правильнее или полезнее избрать. Итак, нет ничего удивительного, если две вероятности, взаимно противоречащие и внушающие противоположное, влекут дух в разные стороны. Например, если размышление побуждает кого-нибудь к вере и страху Божьему, то нельзя сказать, что (в этом случае) плоть враждует против духа: нет, но дух влечется к различному, пока (ему) неизвестно, что истинно и полезно. Точно так же, когда, положим, тело склоняет к похоти, лучшее же намерение противится этим побуждениям, то не до́лжно думать, что какая-то особая жизнь борется с другой жизнью, но — телесная природа, исполненная семенной влаги, жаждет опорожнить член через истечение. Ведь нельзя думать, что какая-то противная сила или жизнь другой души возбуждает в нас жажду и заставляет пить или производит голод и побуждает есть. Но как пища и питье и требуются, и извергаются благодаря естественным движениям тела, точно так же и влага природного семени, собравшаяся в течение известного времени в своем месте, стремится извергнуться и выйти. И это (извержение) до такой степени не зависит от действия какого-нибудь иного возбуждения, что иногда совершается даже само собой. Слова же о том, что

плоть борется с духом, эти лица понимают так, что привычка, или потребность, или удовольствие плоти, увлекая человека, отвлекают и отклоняют его от вещей божественных и духовных. Действительно, отвлеченные телесной нуждой, мы не имеем возможности заниматься вещами божественными и вечными. С другой стороны, душа, занимающаяся божественным и духовным и соединившаяся с духом, говорят, противится плоти, потому что не дозволяет ей изнеживаться в удовольствиях и плавать в наслаждениях, по природе приятных для тела. Так же они понимают и изречение «плотские помышления суть вражда против Бога» (Римл. 8, 7). По их толкованию, эти слова не означают, что тело действительно имеет душу или собственную мудрость; но как мы обыкновенно говорим, что земля жаждет и хочет пить воду, употребляя слово «хотеть» не в собственном, а в переносном смысле, или еще говорим, что дом хочет быть восстановленным, и многое другое, тому подобное, точно так же нужно понимать и мудрование плоти или изречение о том, что «плоть желает противного духу». Обыкновенно они прибавляют еще изречение «голос крови брата твоего вопиет ко Мне из земли» (Быт. 4, 10). То, что вопиет к Богу, не есть в собственном смысле пролитая кровь, но в переносном смысле говорится, что кровь вопиет до тех пор, пока еще требуется наказание пролившему кровь. Слова же апостола: «в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Римл. 7, 23), они понимают так, как если бы апостол сказал: кто хочет заниматься словом Божьим, того телесные нужды и потребности, присущие телу в качестве некоторого закона, развлекают, отрывают и затрудняют, дабы, занимаясь премудростью, он не мог с полным вниманием созерцать божественные тайны.

5. Но между делами плоти указаны также и ереси, зависть, споры и прочее. Это указание они понимают так, что душа, вследствие подчинения телесным страстям, сделавшись грубою

в своих чувствах, будучи подавлена тяжестью пороков и не думая ни о чем тонком и духовном, делается, говорят, плотью и, таким образом, заимствует название от того, к чему оказывает больше усердия и расположения. Они дополняют свое исследование еще таким вопросом: кого можно указать или кого назвать создателем этого злого чувства, называемого чувством плоти, ибо, по их учению, не до́лжно веровать ни в какого иного творца души и плоти, кроме Бога? И если мы скажем, что благой Бог в самом создании Своем сотворил нечто, враждебное Себе, то это, конечно, окажется нелепостью. Ведь если написано, что «плотские помышления (мудрования) суть вражда против Бога», и это мудрование мы называем сотворенным от самого создания, то, очевидно, нужно будет сказать, что Сам Бог сотворил некоторую природу, враждебную Себе, которая не может подчиниться Ему и Его закону, если только мы признаем душевным то мудрование, о котором говорится это. Но если принять это мнение, то чем же мы будем отличаться от тех, которые признают, что души сотворены различными по природе и по природе должны или погибнуть, или спастись? Такое учение нравится, конечно, одним только еретикам, которые сочиняют эти выдумки, не умея разумно и благочестиво доказать правду Божью. По мере возможности мы привели от лица различных людей то, что можно сказать о каждом отдельном мнении в виде размышления. Читатель же пусть выбирает из этого, какую мысль принять лучше.

**Глава пятая**

## О ТОМ, ЧТО МИР НАЧАЛСЯ ВО ВРЕМЕНИ

1. В числе церковных определений имеется еще одно, состоящее, согласно удостоверению нашей истории, в том, что этот мир был создан и начал существовать с определенного

времени и, вследствие своей порчи, должен быть спасен, как это возвещено всем в учении о совершении века. Поэтому, кажется, не излишне повторить немного и о начале мира. Что касается свидетельства Писаний, то доказать это учение, по-видимому, очень легко. Даже еретики, разноглася по многим другим вопросам, в этом, кажется, согласны друг с другом, уступая авторитету Писания. Итак, о создании мира чему иному может научить нас Писание, кроме того, что о происхождении его написал Моисей? Правда, повествование Моисея содержит в себе больше, чем, по-видимому, показывает исторический рассказ, оно заключает в себе величайший духовный смысл, и под некоторым покровом буквы скрывает вещи таинственные и глубокие: но, тем не менее, речь повествователя показывает, что все видимое сотворено в определенное время. О кончине же мира в первый раз возвещает Иаков, когда свидетельствует, говоря своим сыновьям: «соберитесь», сыны Иакова, «и я возвещу вам», что будет в последние дни (Быт. 49, 1) или после дней последних. Значит, если есть последние дни или время после дней последних, то начавшиеся дни необходимо должны прекратиться. Давид также говорит следующим образом: «небеса погибнут, а Ты пребудешь, и все они, как риза, обветшают, и как одежду, Ты переменишь их, и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 27–28). Сам Господь и Спаситель наш также свидетельствует, что мир сотворен, когда говорит: «Сотворивший вначале мужчину и женщину, сотворил их» (Матф. 19, 4). И опять же, говоря, что «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Матф. 24, 35), Он указывает, что мир тленен и должен окончиться. Также и апостол ясно указывает на конец мира, когда говорит: «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Бо-

жьих» (Римл. 8, 20—21), а также, когда еще говорит: «преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Но выражением, что тварь подчинена суете, апостол указывает и начало ее. В самом деле, если тварь в некоторой надежде подчинена суете, то подчинена, конечно, по причине; а что имеет причину, то необходимо имеет и начало. Ведь тварь не могла подчиниться суете без всякого начала, а также тварь, не начинавшая служить, не могла надеяться и на освобождение от рабства тлению. В Божественном Писании можно найти, если кто будет искать на досуге, очень много и других изречений такого же рода, гласящих, что мир имеет начало и будет иметь конец.

2. Если же кто не согласен в этом вопросе с авторитетом нашего Писания или веры, то мы спросим у него, может ли Бог, по его мнению, постигать все или не может? Сказать, что не может, очевидно нечестиво. Если же он по необходимости скажет, что Бог постигает все, то, понятно, это «все» имеет начало и конец, потому что оно может быть постигаемо. Ведь что совершенно не имеет никакого начала, то вовсе не может быть постигаемо; в самом деле, где нет начала, там возможность познания настолько же бесконечно отдаляется и отсрочивается, насколько разум будет простираться вперед.

3. Но обыкновенно нам возражают и говорят следующее. Если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира? Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божью праздной или неподвижной или думать, что благость некогда не благотворила и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти. Так обыкновенно возражают нам, когда мы говорим, что этот мир получил начало во времени, и даже, на основании свидетельства Писания, вычисляем лета его существования. И я не думаю, чтобы на эти возражения легко мог ответить кто-нибудь из еретиков с точки зрения своего учения.

Мы же ответим последовательно, сохраняя правила благочестия: мы скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры. То и другое мы подтвердим авторитетом Божественного Писания. Что будет иной мир после этого мира, об этом учит Исайя, говоря: «новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь» (Исайя 66, 22). А что до этого мира были иные миры, это показывает Екклезиаст, говоря: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: смотри, вот это новое; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1, 9—10). Эти свидетельства доказывают то и другое вместе, т. е. что века были прежде (этого мира) и будут после (него). Однако не до́лжно думать, что многие миры существуют вместе, но другие миры получат начало после этого мира, о чем теперь нет нужды говорить подробно, так как мы уже сделали это выше.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «По нашему же мнению, и прежде этого мира был иной мир, и после него будет иной мир. Хочешь ли ты научиться, что после разрушения этого мира будет иной мир? Слушай, что говорит Исайя: „новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим“. Хочешь ли знать, что до создания этого мира в прошлом были другие миры? Внимай Екклезиасту: „Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: смотри, вот это новое; но это было уже в веках, бывших прежде нас“. Это свидетельство утверждает, что миры не только были, но и будут существовать и что они существуют не все вместе и не одновременно, но один за другим».)*

4. По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Священное Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем: оно называет это создание (катаболе) мира. По-латыни это выражение неточно перевели словом constitutio (устроение) мира. В греческом же языке (катаболе) означает скорее низвержение, т. е. свержение вниз, что по-латыни, как мы сказали, неточно перевели словом constitutio как устроение мира. Так, в Евангелии от Иоанна, в словах Спасителя: «и будет скорбь в те дни, какой не было от сложения мира» (Матф. 24, 21; Марк. 13,19), словом «сложение», constitutio, переведено греческое (катаболе), которое и нужно понимать так, как мы выше указали. То же слово употребляет апостол в Послании к Ефесянам, когда говорит (о Боге): «так как Он избрал нас прежде создания мира» (Ефес. 1, 4), создание мира он называет здесь «катаболен», и это название до́лжно понимать в том смысле, в каком мы объяснили его выше. Итак, нужно, кажется, исследовать, что именно указывается этим новым названием? Я думаю, что конец и совершение (consummatio) святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их, думаю на основании рассмотрения самого этого конца, как мы часто доказывали это в предыдущих книгах. В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном. Если же это так, то, очевидно, разумные существа низошли из высшего состояния в низшее, и притом — не только души, заслужившие это (снисшествие) разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию: «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее — в надежде» (Римл. 8, 20). Так именно солнце, луна, звезды, ангелы полу-

чили назначение служить миру и тем душам, которые вследствие крайних уклонений ума получили нужду в этих грубых и плотных телах: ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир. Итак, словом (катаболе), по-видимому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее. Но вся тварь питает надежду на освобождение от рабства тлению, когда сыны Божьи, падшие и рассеянные, соберутся воедино и когда прочие чины исполнят в этом мире то, что знает один только художник всего, Бог. Что же касается мира, то он, нужно думать, сотворен таким и столь великим, что может принять как все души, помещенные в этом мире для научения, так и все силы, предназначенные быть с ними, управлять ими и помогать им. Ведь все разумные твари одной природы, как это подтверждают многие доказательства. Только этим учением и можно защитить правду Божью во всех распоряжениях Бога относительно этих тварей, потому что по этому учению каждая тварь в самой себе имеет причины того, что она находится в том или ином порядке жизни.

*(Из письма Иеронима Авиту: «Я думаю, что божественным жилищем и истинным небесным покоем нужно считать тот покой, в котором разумные твари пребывали и наслаждались древним блаженством, прежде чем сошли в низшие места — прежде, чем из области невидимого переселились в область видимого и, ниспавши на землю, стали нуждаться в грубых телах. Вследствие этого падения Создатель Бог сотворил им тела, соответствующие низшим местам, и устроил этот видимый мир; для спасения же и исправления падших Он послал в этот мир служителей — с тем, чтобы одни из них (постоянно) занимали известные места и служили потребностям мира, а другие тщательно исполняли возложенные на них обязанности в некоторые особые времена, о каких*

*знает Создатель Бог. Из числа первых высшие места мира получили солнце, луна и звезды, которые апостол называет тварью. Эта тварь подчинена суете в том отношении, что облечена в грубые тела и подлежит зрению. Однако она подчинилась суете не добровольно, но по воле Подчинившего ее в надежде».*

*«Иные же (служители) служат управлению мира в разных местах и в разные времена, известные только художнику, мы веруем, что это — ангелы».*

*«Таким порядком вещей всего мира управляет Промысл. При этом одни силы низвергаются из высших областей, другие мало-помалу ниспадают на землю; одни падают добровольно, а другие низвергаются насильно; одни добровольно принимают служения, чтобы подавать руку (помощи) падающим, другие против воли принуждаются пребывать столь долгое время в принятом служении».*

*«Из этого следует, что по причине различных движений творятся и различные миры, и после этого обитаемого нами мира будет иной мир, во многом не похожий (на этот). При различных же падениях и преуспеяних, в наградах за добродетели и в наказаниях за пороки, как в настоящее и будущее время, так и во все времена, прошедшие и древнейшие, никто другой не может распределять возмездие, а также направлять все к одному концу, кроме одного только Бога, Творца всего. Он знает причины, по которым одним дозволяет руководиться своей волей и из высших степеней ниспадать в самые низшие, а других начинает посещать и, как бы подавши им руку, постепенно возводит в прежнее состояние и поставляет на высших степенях».)*

5. Итак, это расположение мира Бог установил впоследствии; но уже от начала мира Он провидел намерения и дела — и тех, которые вследствие падения ума заслуживали идти в тела, и тех, которые увлекались страстью к видимому,

и тех, которые принуждались волей или неволей служить ниспадшим в это состояние, принуждались Тем, Кто покорил (их) в надежде. Некоторые же, не разумея и не понимая, что разнообразие этого порядка установлено Богом на основании предшествующих действий свободной воли, думают, что все, происходящее в этом мире, совершается или случайно, или по роковой необходимости и что ничего не зависит от нашей воли. Поэтому они и не могут признать промысел невиновным.

6. Мы сказали, что все души, находящиеся в этом мире, нуждаются во многих служителях, или правителях, или помощниках. Но в последние времена миру угрожал уже ближайший конец, и весь человеческий род склонился к окончательной погибели, потому что ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении. Тогда мир нуждался уже не в такой помощи и не в подобных защитниках, но требовал помощи Самого Виновника и Творца Своего, чтобы Он восстановил утраченное и оставленное в пренебрежении искусство повиновения для одних и искусство управления для других. Поэтому единородный Сын Божий, бывший Словом и Премудростью Отца, хотя был у Отца в той славе, какую имел прежде бытия мира, смирил Себя и, приняв образ раба, сделался послушным даже до смерти, дабы научить послушанию тех, которые могли наследовать спасение не иначе, как через послушание; Он также восстановил нарушенные законы царствования и управления, когда всех врагов покорил под ноги Свои, дабы и самих правителей научить правилам управления именно через то, что Он необходимо должен царствовать, доколе положит врагов под ноги Свои и уничтожит последнего врага — смерть. Но Он пришел, как мы сказали, восстановить искусство не только управления, или царствования, но и повиновения, Сам прежде исполняя то, исполнения чего желал от других; поэтому Он не только сделался послушным Отцу даже до крестной

смерти, но в совершении века, обнимая в Себе всех, покоренных Им Отцу и чрез Него приходящих ко спасению, Он и Сам вместе с ними и в них, говорят, покорился Отцу: так как все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем — спасение и полнота наследующих спасение. Именно это говоритит о Нем апостол: «когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог во всем» (1 Кор. 15, 28).

7. Но я не знаю, каким образом еретики, не понимая мысли апостола, заключающейся в этих словах, бесславят в Сыне имя подчинения. Ведь исследуя свойство этого наименования, легко можно будет найти это свойство по сравнению с противоположным. Если быть покоренным не есть добро, то, конечно, противоположное, т. е. не быть покоренным, — добро. И действительно, изречение апостола: «когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему», по их пониманию означает, кажется, то, что теперь Сын не покорен Отцу, покорится же Ему после того, как Отец покорит Ему все. Но я удивляюсь, как можно понять это, что Тот, Кто даже до покорения Ему всего Сам не был подчинен, этот самый должен покориться после того, как все будет покорено Ему, когда Он сделается царем всего и получит власть над всем? Они не понимают, что покорение Христа Отцу означает блаженство нашего совершенства и выражает победоносное окончание принятого Им на Себя дела, когда Он представит Отцу не только исправленную власть управления и царствования над всею тварью, но также исправленные и восстановленные порядки повиновения и покорности человеческого рода. Итак, если то подчинение, которым, говорят, Сын покорился Отцу, признается добрым и спасительным, то будет вполне последовательно и соответственно (этой мысли) признавать спасительным и полезным и упоминаемое (в Писании) покорение врагов Сыну Божьему.

Когда Сын называется покорившимся Отцу, то этим указывается совершенное восстановление всей твари; подобным же образом, когда враги Божьи называются покорившимися Сыну, то в этом покорении разумеется спасение покорившихся и восстановление погибших.

8. Но это покорение будет совершаться некоторыми определенными способами путем определенного научения и в определенные времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир будет покорен Богу не силой, но словом, разумом, учением, призванием к добру, наилучшими учреждениями, а также надлежащими и соответствующими угрозами, справедливо устрашающими тех, кто пренебрегает своим здоровьем и заботою о своем спасении и пользе. Ведь и мы, люди, обучая рабов или сыновей, обуздываем их угрозами и страхом, пока они, по своему возрасту, еще не восприимчивы к убеждению; когда же они станут понимать добро, пользу и честь, тогда прекращается страх побоев, и они довольствуются словесным и разумным убеждением ко всему доброму. Но как нужно управлять каждым, при сохранении свободы воли во всех разумных тварях? Т. е. кого слово Божье должно считать и наставлять, как уже приготовленного и способного, кого на время отстранять, от кого совсем скрываться и далеко отклонять слух их от себя? И опять: каких людей, презревших объявленное и проповеданное им слово Божье, нужно побудить к спасению какими-либо исправлениями и очищениями и как бы истребовать и вынудить у них обращение? Кому дать какие-нибудь удобные случаи к спасению, как это иногда бывает, что человек получает несомненное спасение, доказавши свою веру одним только ответом? По каким причинам и в каких случаях бывает это? Что провидит Божественная Премудрость в этих людях и какие движения их воли видит она, устрояя это? Все это известно

одному только Богу и Его Единородному, через Которого все сотворено и восстановлено, и Святому Духу, через Которого все освящается, Который исходит от Самого Отца. Ему слава во веки веков. Аминь.

**Глава шестая**

## О СОВЕРШЕНИИ МИРА

1. О конце мира, или о совершении всего, мы уже рассуждали, по мере наших сил, в предыдущих книгах, насколько позволил авторитет Божественного Писания, и, по нашему мнению, тех рассуждений достаточно для назидания (читателей). Теперь же мы напомним еще немного (об этом предмете), потому что к этому вопросу привел нас порядок исследования. Итак, высшее благо, к которому стремится всякая разумная природа и которое иначе называется целью всего, многие философы определяют таким образом: высшее благо состоит в том, чтобы делаться подобным Богу, насколько это возможно. Но, по моему мнению, они не столько сами нашли это (определение), сколько заимствовали его из священных книг. Ибо прежде всех дает такое определение Моисей, когда рассказывает о первом создании человека, говоря: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию». Потом он прибавляет: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их» (Быт. 26—29). Он сказал: по образу Божьему сотворил его, но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т. е. человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вна-

чале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел. Но более открыто и ясно определяет высшее благо апостол Иоанн, возвещая следующим образом: «чада, мы еще не знаем, чем мы будем, но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: мы будем подобны Ему» (1 Иоан. 3, 2). Этими словами апостол весьма определенно указывает и конец всего, который он называет еще неизвестным ему, и подобие Божье, на которое нужно надеяться и которое будет дано сообразно с совершенством заслуг. Также и Сам Господь в Евангелии указывает, что это подобие не только осуществится, но осуществится именно по Его ходатайству; Он Сам удостаивает просить этого у Отца Своим ученикам, говоря: «Отче, которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною», как Я и Ты — одно, «так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 24; 21).

Эти слова показывают, что самое подобие, если можно так выразиться, совершенствуется и из подобия превращается в единство, без сомнения, потому что в совершении, или в конце, Бог есть все и во всем. По поводу этих слов некоторые спрашивают, не противоречит ли достоинству подобия или свойству единения сущность телесной природы, хотя бы вполне очищенной и совершенно одухотворенной? Ведь телесную природу, кажется, нельзя назвать подобной природе Божественной, которая, конечно, бестелесна, и нельзя признать ее истинно и действительно «единым» с Божественной природой, тем более, что по истинному учению веры единство Сына с Отцом до́лжно относить именно к свойству природы.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Так как из конца, как мы уже часто говорили, снова рождается начало, то спрашивается, будут ли и тогда тела, или некогда должна наступить жизнь бестелесная, тела будут обращены в ничто, и жизнь бестелесных существ, должно веровать, бу-*

*дет (такою же) бестелесною, какою мы знаем жизнь Бога? И нет сомнения, что если все тела, которые апостол называет видимыми, принадлежат к этому чувственному миру, то наступит (некогда) бесплотная жизнь бестелесных существ».*

*«Выражение того же апостола: „сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих“ (Римл. 8, 21) — мы понимаем так, что первое творение, по нашим словам, есть творение существ разумных и бестелесных, которое не служит тлению, потому что не облечено в тела; но где только появятся тела, тотчас (за ними) следует и тление. Впоследствии же, когда разумные существа получат славу сынов Божьих и Бог будет все во всем, тварь освободится от рабства тлению».*

*«А чтобы мы веровали в бестелесный конец всех вещей, нас убеждает та речь Спасителя, где Он говорит: „Как Я и Ты — одно, так и они да будут в Нас едино“. Мы должны знать, что есть Бог и чем будет в конце Спаситель, и в каком смысле святым обещано уподобление Отцу и Сыну, каким образом святые будут едино в Них, как Они — едино в Себе. Итак, до́лжно признать, что Бог облечется в тело вселенной и оденется какою-нибудь материей, подобно тому как мы облечены в тела, дабы подобие жизни Божьей в конце могло осуществиться в святых. Если же это мнение непристойно, особенно для тех, кто хоть немного желает чувствовать величие Божье и познавать славу нерожденной и все превосходящей природы, то мы должны допустить одно из двух предположений: или мы должны отчаяться в уподоблении Богу, именно, если мы всегда будем обитать в тех же телах; или же, если нам обещается блаженство одинаковой с Богом жизни, то мы и будем жить в том же состоянии, в каком живет Бог».)*

2. Хотя в конце, по обетованию, Бог будет (составлять) все и во всем, однако не до́лжно думать на этом основании,

что этого конца достигнут животные, или скоты, или звери; в противном случае нужно было бы признать, что Бог будет присутствовать также и в животных, скотах и зверях. Точно так же (не достигнут этого конца) деревья и камни, иначе нужно было бы сказать, что Бог будет присутствовать и в них. Не до́лжно также думать, что этого конца достигнет какой-нибудь порок; иначе пришлось бы сказать, что когда Бог будет во всем, то Он будет и в каком-нибудь сосуде зла. Правда, мы говорим, что теперь Бог тоже присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от Бога; но, однако, говорим мы, Он присутствует не так, чтобы составлять все во всем, в чем присутствует. Поэтому нужно более тщательно рассмотреть, в чем именно будет состоять совершенное блаженство и конец всех вещей, когда Бог, как говорится, не только будет во всем, но и будет составлять все во всем. Итак, исследуем, что такое это «все», которым Бог будет во всем.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Хотя и говорится, что Бог будет все во всем, но как мы не можем (совершенно) оставить грех, так и Бог не будет все во всем. Не будет Он неразумными животными: Бог не может находиться в пороке и в неразумных животных. Не будет Бог и неодушевленными предметами. Он не может находиться и в них, когда будет составлять все. Бог не будет также и телами, которые по своей природе неодушевленны».)*

3. Я думаю, что это выражение: «Бог будет все и во всем» — означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, все это будет составлять Бог, и кроме Бога этот дух уже ничего другого не будет видеть, кроме Бога ничего другого не будет помнить, Бог будет пределом и мерою вся-

кого его движения; и, таким образом, Бог будет составлять (в нем) все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла. Таким образом, конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но — во всех существах. Когда уже нигде не будет смерти, нигде не будет жала смерти, тогда поистине Бог будет все во всем. Но, по мнению некоторых, это совершенство и блаженство разумных тварей или природ может сохраняться в том состоянии, о каком сказали мы выше (т. е. в том состоянии, в котором твари всё имеют в Боге и Бог составляет для них все), только под тем условием, если их совершенно не будет отклонять (из этого состояния) союз с телесной природой. В противном случае, думают они, примесь материальной субстанции будет препятствовать славе высшего блаженства. Об этом предмете мы рассуждали полнее в предыдущих книгах и там изложили то, что могли найти.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «Нет сомнения, что через некоторые промежутки времени материя вновь получает бытие, образуются тела и устрояется разнообразие мира по причине различных расположений воли разумных тварей, которые после (первоначального) совершенного блаженства, до (наступления) конца всех вещей мало-помалу ниспали на низшие степени и, не желая сохра-*

*нять первоначальное состояние и обладать ненарушимым блаженством, дошли до такого нечестия, что обратились (даже) в противные силы. Но следует знать, что многие разумные твари сохраняют первоначальное состояние и не дают в себе места перемене даже до второго, третьего и четвертого мира. Другие твари так мало потеряют от своего прежнего состояния, что, по-видимому, почти ничего не потеряют. Но некоторые, вследствие великого падения, будут низвержены в последнюю бездну. Владыка же всего, Бог, в создании миров с каждым существом умеет поступать по достоинству и знает средства и начала, которыми поддерживается и руководится управление мира. Таким образом, кто всех превзошел нечестием и совсем сравнялся с землею, тот в другом мире, который будет устроен впоследствии, будет дьяволом, началом противления Господу, так что посмеются ему ангелы, потерявшие первоначальную добродетель».)*

4. У апостола мы находим упоминание о духовном теле; поэтому теперь, насколько возможно, исследуем, как нужно думать об этом теле. Насколько может понять наш ум, мы думаем, что духовное тело по своему качеству таково, что в нем прилично обитать не только всем святым и совершенным душам, но и всей той твари, которая освободится от рабства тлению. Действительно, апостол говорит о теле следующее: «храмину имеем нерукотворную, вечную на небесах» (2 Кор. 5, 1), т. е. в обителях святых. На основании этого изречения мы можем догадываться, какою чистотой, какою тонкостью, какой славой будет отличаться качество того тела сравнительно с нынешними телами, хотя небесными и блестящими, но однако рукотворенными и видимыми. А то тело называется храминой не рукотворной, но вечной на небесах. Но так как «видимая временна, невидимая же вечна» (2 Кор. 4, 18), то невидимое, нерукотворенное и вечное (тело) несрав-

ненно превосходит все те тела, какие мы видим и на земле, и на небе, тела видимые, рукотворенные и не вечные. На основании этого сравнения можно предполагать, какою красотою, каким великолепием, каким блеском будет обладать духовное тело. Истинно сказано, что «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). При этом не до́лжно сомневаться в том, что природа этого нашего тела по воле Бога, сотворившего ее такою, может быть возведена Творцом до того качества тончайшего, чистейшего тела, какое будет вызвано состоянием вещей и какого потребует достоинство разумной природы. Наконец, когда мир стал нуждаться в различии и разнообразии, то материя с полной покорностью предоставила себя Богу как Господу и Творцу своему для различных родов и видов вещей, чтобы Он произвел из нее различные формы небесных и земных тел. Когда же вещи начнут стремиться к тому, чтобы всем им составлять одно, как одно Отец и Сын, тогда, понятно, уже не будет разнообразия там, где все составляют одно.

5. Поэтому говорится еще, что тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага. Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно, не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что погибнет расположение и враждебная воля, происшедшая не от Бога, но от него самого. Значит, он истребится не в том смысле, что уже не будет существовать, но в том смысле, что не будет врагом и смертью: ибо нет ничего невозможного для Всемогущего и нет ничего неисцелимого для Творца. Он сотворил все для бытия; но созданное для бытия не может не быть. Поэтому твари, конечно, подвергаются изменению и разнообразию, так что, смотря по заслугам, находятся или в лучшем,

или в худшем состоянии: но субстанциальной погибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания. Что погибает по народному верованию, то не погибает по учению веры или истины. Так, по мнению неопытных и неверных, наше тело после смерти погибает, и от субстанции его, по их верованию, совершенно ничего не остается. Мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать и, по воле Творца, в свое время снова будет восстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что тело, бывшее первоначально из земли земным, потом вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю, — «ибо прах ты, — говорит, — и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19), — опять восстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного, сообразно с достоинством души, какая будет обитать в нем.

6. В это состояние вся эта наша телесная субстанция будет приведена, нужно думать, тогда, когда все будет восстановлено в первоначальное единство и Бог будет во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа; при этом одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать (за первыми) в ближайшем расстоянии, а иные далеко позади, и таким образом, через многие и бесчисленные ряды преуспевающих и воссоединяющихся с Богом из состояния вражды (к Нему), дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом. Когда же все разумные души будут восстановлены в такое состояние, тогда и природа этого нашего тела будет возведена в славу тела духовного. Мы видим, что разумные твари, которые вследствие сво-

их грехов жили в бесславии, не иные существа, чем твари, за свои заслуги призванные к блаженству; но те же самые существа, которые прежде были грешными, впоследствии, обратившись и воссоединившись с Богом, как мы видим, призываются к блаженству. Точно так же нужно думать и о природе телесной. Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и в славе, будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи; но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в состояние славы и сделается духовным, и таким образом что было сосудом бесславия, то, по очищении, станет сосудом чести и жилищем блаженства. В таком состоянии, нужно веровать, тело останется уже всегда неизменно, по воле Творца; достоверность этого подтверждается изречением апостола: «храмину имеем нерукотворную, вечную на небесах» (2 Кор. 5, 1). Церковная вера не признает, вслед за некоторыми греческими философами, помимо этого тела, состоящего из четырех элементов, еще иного, пятого тела, во всем иного и отличного от этого нашего тела. Ведь на основании Священного Писания никто не может составить даже какого-нибудь предположения об этом (пятом теле); равным образом и самое исследование вещей не дозволяет признать его, тем более что апостол ясно определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие они имели при жизни, (только) преобразованные из худших в лучшие. Он говорит: «сеется тело душевное, восстает тело духовное: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в немощи, восстает в силе; сеется в уничижении, восстает в славе» (1 Кор. 15, 44, 42—43). Известно, что у человека есть некоторое совершенствование: сначала он бывает душевным человеком и не разумеет того, что от духа Божьего, а потом, путем учения, доходит до того, что делается духовным и судит обо всем, его же самого не судит никто. Точно

так же должно мыслить о состоянии тела. Теперь тело служит душе и потому называется душевным. Но когда душа, соединившись с Богом, сделается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу и, благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества, тем более что телесная природа, как мы часто доказывали, сотворена Создателем такой, что легко принимает то качество, какого пожелает Бог или потребуют обстоятельства.

7. Итак, все это учение содержит (в себе) то, что Бог сотворил две общих природы: природу видимую, т. е. телесную, и природу невидимую, которая бестелесна. Эти две природы принимают различные изменения. Невидимая разумная природа изменяется душою и расположением, так как она одарена свободой своего произволения и вследствие этого находится иногда в добре, иногда — в противоположном. Телесная же природа принимает существенное изменение. Поэтому художник всего, Бог, пользуется услугами этой материи во всем, что хочет Он предпринять, устроить или возобновить, причем Он изменяет и преобразует телесную природу в какие Ему угодно формы или виды, сообразно с достоинствами вещей. На это ясно указывает пророк, говоря: «Бог, Который творит все и изменяет».

8. Нужно рассмотреть еще и следующее. Когда, в совершении всего, Бог будет все во всем, то вся телесная природа не будет ли существовать тогда в одном виде и все качество тела не будет ли ограничиваться одним и тем же качеством, какое будет блистать в неизреченной славе, которая будет принадлежать духовному телу? Если мы правильно понимаем, то именно это пишет Моисей в начале своей книги, говоря: «в начале Бог сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1). Таково начало всякой твари, и, конечно, к этому именно началу призывает (всю тварь) конец и совершение всего, т. е. (в совершении всего) то небо и та земля (снова) будут жилищем и поко-

ем благочестивых, причем святые и кроткие наследуют ту землю прежде (других), ибо так учат закон, пророки и Евангелие. В этой земле, по моему мнению, находятся истинные и живые формы того богопочтения, которое Моисей сообщил под тенью закона. Об этих формах сказано, что «служат образу и тени небесного» (Евр. 8, 5), т. е. служат те, которые служили в законе. И самому Моисею сказано: «Смотри, сделай их по тому образу, который показан тебе на горе» (Исх. 25, 40). Поэтому мне кажется, что как на этой земле закон был некоторым детоводителем тех, кого он должен был привести к Христу, научив и наставив их, чтобы после наставления закона им легче можно было бы принять все совершеннейшие установления Христовы, так и та иная земля, принимая всех святых, сначала напояет и научает их наставлениями в истинном и вечном законе, дабы (впоследствии) они легче овладели теми совершенными небесными установлениями, к которым уже ничего нельзя прибавить. В этом именно и будет состоять так называемое вечное Евангелие и завет, всегда новый и никогда не ветшающий.

9. Итак, в совершении и восстановлении всего, нужно думать, дело будет происходить таким образом. Мало-помалу преуспевая и постепенно восходя, (святые) сначала достигнут той (вышеупомянутой) земли и того научения, какое (дается) на ней, чтобы здесь приготовиться к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить. При этом после помощников и правителей царство примет сам Христос Господь, царь всего, т. е. после научения (святых) святыми силами Христос Сам будет наставлять тех, которые могут воспринять Его как Премудрость. Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу, покорившему Ему все, т. е. до того времени, когда они сделаются способными принять Бога и Бог будет для них все во всем. Тогда-то, следовательно, и телесная природа примет то высшее состояние, к которому уже

ничего нельзя прибавить. Доселе мы рассуждали о сущности телесной природы или духовного тела. Мы предоставляем воле читателя выбрать из того и другого, что он признает лучшим. Мы же на этом закончим третью книгу.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «После длинного рассуждения, в котором говорится, что вся телесная тварь изменится в духовные и легкие тела и все существующее обратится в одно чистейшее тело, яснейшее всякого света, и такое, какое только может представить себе ум человеческий, он (Ориген) говорит: „И будет Бог во всем, так что вся телесная природа обратится в ту субстанцию, которая лучше всего, т. е. в Божественную, лучше которой нет никакой субстанции“».)*

# КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

## О БОГОВДОХНОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И О ТОМ, КАК ДОЛЖНО ЧИТАТЬ И ПОНИМАТЬ ЕГО, КАКОВА ПРИЧИНА НЕЯСНОСТИ, А ТАКЖЕ НЕВОЗМОЖНОГО ИЛИ БЕССМЫСЛЕННОГО ПО БУКВЕ В НЕКОТОРЫХ МЕСТАХ ПИСАНИЯ

(Заглавие по тексту «Филокалий». В переводе Руфина оно сокращено: «О том, что Писания боговдохновенны».)

1. (Ф — Перевод с греческого текста «Филокалий».) Исследуя столь великие вещи, мы не довольствуемся общими понятиями и ясным представлением видимого, но, для ясного доказательства своих слов, берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами божественными, (именно) из так называемого Ветхого и так называемого Нового Завета, а (потом) стараемся подтвердить свою веру разумом. Но о (самих) Писаниях как божественных мы еще не рассуждали. Поэтому рассудим немного и кратко также и об этом, представив основания, побуждающие нас признавать Писание божественным. Но прежде чем воспользоваться изречениями из самих Писаний и из того учения, какое открыто в них, (нам) нужно сказать о Моисее и Иисусе Христе — о законодателе евреев и о водителе спасительных христианских догматов. Хотя у эллинов и варваров было очень много законодателей, а также учителей, которые провозглашали учения, обещавшие истину, однако мы не знаем ни одного законодателя, который мог бы внушить прочим народам ревность к принятию его слов. И хотя обещавшиеся любомудрствовать

об истине приводили множество доказательств, по-видимому, согласных с разумом, но ни один (из них) не мог внушить признанную им истину различным народам или значительной части одного народа. Хотя законодатели хотели бы подчинить, если возможно, весь род человеческий законам, какие казались им прекрасными, а учителя желали бы по всей вселенной распространить свою воображаемую истину: но, будучи не в силах склонить людей других языков и многих народов к соблюдению этих законов и к принятию своих учений, они даже и не приступали к выполнению этого (своего желания), потому что благоразумно видели, что успех в этом деле для них невозможен. Между тем вся Греция и все варварские страны вселенной имеют бесчисленных ревнителей, которые оставили отеческие законы и всеми признанных богов и соблюдают Моисеевы законы и учение слов Иисуса Христа, хотя последователей Моисеевых законов ненавидят почитатели кумиров (идолопоклонники), а те, которые приняли учение Иисуса Христа, помимо ненависти, подвергаются еще опасности смерти.

(Р — Перевод с латинского перевода Руфина.) Рассуждая о подобных столь великих предметах, недостаточно предоставить все дело человеческим мыслям и обычному пониманию и о невидимом судить, так сказать, видимо (с точки зрения видимого): для доказательства того, что мы говорим, нам до́лжно еще приводить свидетельства божественных Писаний. Но чтобы эти свидетельства имели твердую и несомненную достоверность как в том, что мы будем говорить, так и в том, что уже сказано, необходимо, кажется, предварительно доказать, что самые Писания — божественны, т. е. внушены Духом Божьим. Поэтому, насколько возможно короче, мы докажем и это, представляя подходящие основания из самих божественных Писаний, т. е. от Моисея, первого законодателя народа еврейского, и из слов Иисуса Христа, ос-

нователя и главы христианской религии и учения. Хотя у греков и варваров было очень много законодателей, а также бесчисленное множество учителей и философов, уверявших, что они утверждают истину, но, как мы помним, ни один законодатель не мог внушить какое-нибудь сочувствие и ревность также и душам чужих народов, так чтобы они или охотно приняли его законы, или даже соблюдали их со всем душевным усердием. Таким образом, не только среди множества иных, чужих народов, но даже и в одном народе никто не мог внедрить и распространить признанную им (самим) истину так, чтобы знание этой истины или доверие к ней сделалось всеобщим. Точно так же нельзя сомневаться в том, что законодатели желали, чтобы их законы соблюдались, если возможно, всеми людьми и учителя желали распространить признанную ими истину между всеми людьми. Но зная, что они вовсе не обладают такою великою силою, с помощью которой они могли бы привлечь к принятию своих законов или положений даже чужие народы, они совсем не дерзнули даже испытывать или начать это, дабы безуспешное и невыполнимое начинание в этом деле не создало им славы неразумных людей. Между тем во всей вселенной, во всей Греции и во всех чужих народах есть бесчисленное множество людей, которые, оставивши отечественные законы и прежних своих богов, предались соблюдению Моисеева закона и сделались учениками и чтителями Христа, и это — не без огромной ненависти против них со стороны идолопоклонников, так что многие из них подвергаются мучениям, а иногда даже отводятся на смерть: но они любят с полным одушевлением, хранят слово учения Христа.

2. (Ф) И если мы обратим внимание еще на то, как, несмотря на козни против исповедников христианства, несмотря на то, что некоторые за исповедание христианства были умерщвлены, другие же лишились имущества, в течение очень немногих

лет слово все-таки могло быть проповедано повсюду во вселенной, даже при небольшом числе учителей, и к богопочтению, установленному Иисусом, присоединились эллины и варвары, мудрые и неразумные, то мы не усомнимся назвать это дело превышающим человеческие силы, тем более что Христос со всею властью и убедительностью учил о непобедимости Своего учения. Поэтому по справедливости нужно признать пророчеством слова Его, например, о том, что «и поведут вас к правителям и царям за Меня для свидетельства перед ними и язычниками» (Матф. 10, 18) и «многие скажут Мне в тот день: „Господи, Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали и не Твоим ли именем бесов изгоняли и не Твоим ли именем многие, многие чудеса творили?" И скажу им: „Я никогда не знал вас, отойдите от Меня, делающие беззаконие"» (Матф. 7, 22—23). Может быть, (прежде) казалось, что Он сказал это попусту и эти слова — не истинны. Но когда слова, сказанные с такою властью, исполнились, то (стало) очевидно, что Бог, истинно вочеловечившийся, предал людям спасительные догматы.

(Р) Следует обратить внимание также и на то, как в короткое время возросла (распространилась) эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имуществ и перенесение (христианами) всевозможных истязаний. И еще более удивительно то, что сами учителя, как известно, не были ни достаточно способны, ни достаточно многочисленны, между тем слово это проповедуется во всей вселенной, так что христианскую религию принимают греки и варвары, мудрые и неразумные. Отсюда несомненно, что не человеческими силами или средствами производится то, что слово Иисуса Христа внушает полное доверие и действует со властью на умы и души всех (людей). Притом же Он предсказал и подтвердил это своими божественными откровениями, как это

ясно из следующих Его слов: «И поведут вас к правителям и царям за Меня для свидетельства перед ними и язычниками». И еще: «Многие скажут Мне в тот день: „Господи, Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали и не Твоим ли именем бесов изгоняли и не Твоим ли именем многие, многие чудеса творили?“ И скажу им: „Я никогда не знал вас, отойдите от Меня, делающие беззаконие“». Если бы это так было сказано Им, то предсказание Его не исполнилось бы, то, может быть, слова Его показались бы неистинными и не имеющими никакого авторитета. Но теперь, когда предсказание Его, высказанное с такою властью и авторитетом, осуществляется на деле, с полною ясностью обнаруживается, что действительно Вочеловечившийся предал людям спасительные заповеди.

3. (Ф) Что нужно сказать также и относительно пророчества о Христе, что не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов? (Быт. 49, 10). Ведь из истории и из того, что делается теперь, ясно видно, что от времен Иисуса у иудеев нет царей и все иудейские отличия, которыми гордились (иудеи), уничтожены — я разумею храм, жертвенник, установленное богослужение, одежды первосвященника. Таким образом, исполнились слова пророчества: «Ибо долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима» (Осия 3, 4). Этими словами мы пользуемся против тех, которые, встречая затруднения в словах Иакова к Иуде в Бытии, говорят, что князь из колена Иудина иногда еще управляет народом и что вожди от семени Иуды не оскудеют до пришествия Христа, какое они себе воображают. В самом деле, если «долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима», то ясно, что с тех пор, как был разрушен храм

и не стало ни жертвы, ни жертвенника, ни жречества, князь от Иуды и вождь от чресл его оскудел. Но так как пророчество говорит, что «не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов», то, очевидно, уже пришел Тот, Кому определено, Кто составляет чаяние народов. И это ясно из множества народов, уверовавших в Бога через Христа.

(Р) Что затем нужно сказать относительно пророческого предсказания о Христе, что не прекратятся князья от Иуды и вожди от чресл его, доколе не придет Тот, кому определено, — т. е. определено царство, — и доколе не придет чаяние народов? Ведь из самой истории, из того, что мы видим теперь, весьма ясно открывается, что со времен Христа у иудеев уже не существует более царей. Но вместе с тем уничтожены и все предметы иудейской гордости, которыми иудеи больше всего хвалились и которыми тщеславились, каковы — красота храма, отличия жертвенника, все головные священнические уборы и первосвященнические одежды. Таким образом, исполнились слова пророчества: «Ибо долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима». Этими свидетельствами мы пользуемся против тех, которые, по-видимому, соглашаются относительно слов Иакова в Бытии, что они сказаны об Иуде, но говорят, что князь от Иуды еще пребывает — именно тот, который служит начальником их народа и которого они называют патриархом, и что не может быть недостатка в потомках его до пришествия того Христа, какого они сами себе рисуют в воображении. Но если верно слово пророка: «Ибо долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без жертвенника, без ефода и терафима», — то, конечно, вполне несомненно, что с тех пор, как разрушен храм, с тех пор, как не приносятся жертвы, не существует жертвенника

и нет священства, князь от Иуды, как написано, оскудел, оскудел и «законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов». Итак, ясно, что Тот, Кому определено и в Ком чаяние народов, уже пришел. Исполнение этого ясно видно из множества людей, которые из разных народов уверовали в Бога через Христа.

4. (Ф) В песни Второзакония пророчески указывается будущее избрание глупых народов за грехи прежнего народа, которое и совершилось не через кого-нибудь иного, но именно через Христа. «Они, — говорит, — раздражили Меня не Богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их» (Втор. 32, 21). Можно весьма ясно понять, каким образом евреи, по слову Писания, раздражавшие Бога не Богом, но прогневившие Его идолами своими, были возбуждены к зависти не народом — народом неразумным: этот народ Бог избрал через пришествие Христа и через учеников Его. Действительно, мы видим «братия, кто призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1, 26—28). И пусть не хвалится пред Богом Израиль по плоти, называемый у апостола плотью.

(Р) В песни Второзакония пророчески указывается, что за грехи прежнего народа будет избран народ неразумный, и конечно, это — не иное избрание, как то, которое совершилось через Христа. Пророчество говорит так: «Они раздражили меня не Богом, суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их». Довольно ясно можно понять, каким образом евреи, по слову пророка, раздражившие Бога не богами, но прогневившие Его идолами своими, сами были возбуждены к зависти нера-

зумным народом, который Бог избрал через пришествие Иисуса Христа и через учеников Его. Ибо апостол говорит так: «посмотрите, братия, кто вы призванные: не много из вас мудрых во плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее». Итак, пусть не хвалится плотской Израиль, ибо апостол взывает: «Да не похвалится всякая плоть пред Богом».

5. (Ф) А что до́лжно сказать относительно пророчества Христа в Псалмах, между которыми одна песнь надписана: «О Возлюбленном»? «Язык» Его (Возлюбленного), — говорится в этой песни, — «трость скорописца: прекраснее сынов человеческих, благодать излилась из уст» Его (Пс. 44, 2—3). Доказательством же благодати, излившейся в устах Его (Иисуса Христа), служит то, что учение Его и богопочтение, установленное Им, наполнили всю вселенную, хотя время Его учительства было непродолжительно, так как Он учил какой-нибудь год с несколькими месяцами. Явились «во дни Его» (Иисуса Христа) праведники и обилие мира, который пребудет до совершения, названного (в псалмах) отнятием луны, и Он «будет обладать от моря до моря и от рек до конца вселенной» (Пс. 71, 7—8). Дано и знамение дому Давидову: ибо Дева во чреве приняла и родила Сына, и имя Ему — Эммануил, что значит: «С нами Бог» (Исайя 7, 14). Исполнились слова того же пророка: «С нами Бог; разумейте, народы, и покоряйтесь, могучие, покоряйтесь» (Исайя 8, 9), — ибо покорены и побеждены мы, плененные из (разных) народов благодатью слова Его. В Книге пророка Михея предсказано также и место рождения Его: «И ты, говорит, Вифлеем, земля Иуды, — не самая малая между предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, Ко-

торый будет пасти народ Мой, Израиля» (Мих. 5, 2—4). Исполнились и семьдесят седьмин до Христа-Вождя, по Даниилу (Дан. 9). Пришел Тот, Кто, по Иову, победил великого кита и дал власть истинным Своим ученикам наступать на змей и скорпионов и на всякую силу вражью, не терпя от них никакого вреда. Пусть кто-нибудь обратит внимание также и на путешествия повсюду апостолов, посланных Иисусом для проповеди Евангелия, — и он увидит (в этой проповеди) и мужество вышечеловеческое, и волю Божью. Если же мы рассмотрим то, каким образом люди, слушая новые учения и чуждую речь, присоединялись к этим мужам (апостолам), побежденные, в своем желании повредить им, какою-то Божественною силой, охранявшею их, то мы не будем сомневаться, правда ли они творили чудеса, так как Бог подтверждал слова их знамениями и чудесами и различными силами.

(Р) А что до́лжно сказать относительно пророчеств о Христе в Псалмах, особенно в том, который надписывается: «Песнь о Возлюбленном»? Здесь говорится, что «Язык» Его — «трость скорописца: прекраснее сынов человеческих, благодать излилась из уст» Его. Доказательством же благодати, излившейся в устах Его, служит то, что вся вселенная наполнилась Его учением и благочестивою верою, хотя Он провел (в учительстве) недолгое время, ибо Он учил год с несколькими месяцами. Явились «во дни Его» (Иисуса Христа) праведники и обилие мира, которое пребудет до совершения, названного (в псалмах) отнятием луны, и Он «будет обладать от моря до моря и от рек до конца вселенной». Дано и знамение дому Давидову, ибо Дева зачала во чреве и родила Эммануила, что значит: «С нами Бог». «Разумейте, народы, и покоряйтесь»: и действительно, покорены и побеждены мы, принадлежащие к (разным) народам, составляющие как бы некоторую добычу Его победы и склонившие шеи свои благодати Его. Предсказано также место рождения Его, в сло-

вах пророка Михея: «И ты, Вифлеем, земля Иуды, не мала между предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, чтобы царствовать над народом Моим, Израилем». Исполнились и седьмины лет до Христа-Вождя, предсказанные пророком Даниилом. Точно так же — пришел Тот, Кто, по словам Книги Иова, должен был истребить великого зверя: Он и дал ближайшим ученикам Своим власть наступать на змей и скорпионов и на всякую силу вражью, не терпя никакого вреда от них. Если же кто обратит внимание на путешествия апостолов Христовых по разным местам, где они, посланные Христом, проповедовали Евангелие, то найдет, что и дело, к которому они осмелились приступить, выше сил человеческих, и то, что они могли выполнить, дано от Бога. Если же мы рассмотрим то, каким образом люди, слыша от них проповеди нового учения, могли принимать их, а часто даже, желая погубить их, были укрощаемы какою-то Божественною силою, помогавшею им, то найдем, что в этом деле ничего не было совершено человеческими силами, но все — Божественною силою и промыслом, так как очевидные и несомненные знамения и силы свидетельствовали в пользу их слова и учения.

6. (Ф) Доказывая кратко божество Иисуса и приводя пророческие слова о Нем, мы вместе с тем доказываем, что Писания, пророчествовавшие о Нем, боговдохновенны, что божественны книги, возвещающие Его пришествие и учение, — книги, изложенные с полною силою и властью и потому покорившие лучших людей из (разных) народов. Но нужно сказать, что боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными (только) с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные доказательства боговдохновенности ветхозаветных Писаний. Пришествие же Христово тем, которые могли предполагать, что закон

и пророки не божественны, представило очевидное доказательство того, что они написаны силою небесной благодати. Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след божественного вдохновения и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, (действительно) — не человеческие. Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, (но) закрытый (в нем) покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружились те блага, тень которых содержала буква.

(Р) Доказавши кратко это, т. е. божество Иисуса Христа и исполнение всех пророчеств о Нем, мы, как я думаю, вместе с тем доказали и то, что самые Писания, которые пророчествовали о Нем и предсказали Его пришествие, и могущество Его учения, и принятие (в церковь) всех народов, что эти Писания — боговдохновенны. К этому нужно прибавить, что божественность и боговдохновенность пророческого прорицания и Моисеева закона стали особенно ясны и несомненны со времени пришествия Христа в этот мир. Конечно, пророчества были истинны и боговдохновенны и прежде исполнения того, что было предсказано ими, однако доказать их истинность было нельзя, потому что они еще не подтвердились исполнением. Пришествие же Христово показало, что слова пророчеств истинны и боговдохновенны, тогда как раньше считалось сомнительным, исполнится ли предсказанное. Впрочем, если кто со всем усердием и должным благословением будет исследовать пророческие слова, то при самом чтении и тщательном исследовании он, наверное, испытает в своем уме и чувстве действие некоторого божественного веяния и таким образом узнает, что читаемые им слова произошли не от людей, но суть слова Божьи, и в себе самом почувствует, что (священные) книги написаны не с человеческим искусст-

вом и не смертным языком, но, так сказать, божественным слогом. Итак, свет Христова пришествия, освещающий закон Моисеев сиянием истины, снял лежащее на законе покрывало буквы и для всех верующих во Христа открыл все блага, прежде закрытые покровом слова.

7. (Ф) Было бы долго собирать теперь древнейшие пророчества о каждом будущем событии, чтобы сомневающийся, будучи поражен их боговдохновенностью, оставил всякое сомнение и нерешительность и всею душою предался словам Божьим. Если же неопытным кажется, что в разных местах Писания встречаются мысли, не превышающие человеческого разума, то это нисколько не удивительно. Между делами промысла, обнимающего весь мир, некоторые (дела) очень ясно представляются как именно дела промысла, другие же так скрыты, что, по-видимому, дают место недоверию, действительно ли всем управляет Бог с неизреченным искусством и силою. Так, созидательная мысль Промыслителя не столь ясна в предметах земных, как в солнце, и луне, и звездах, не так ясна в человеческих происшествиях, как в душах и телах животных, — особенно для тех, кто старается отыскать, зачем и ради чего у животных (существуют) именно такие стремления, желания, природа, зачем (именно такое) устройство тел. Но как промысел для тех (лиц), которые однажды признали его надлежащим образом, не уменьшается вследствие неизвестного, так и божественность Писания, простирающаяся на все Писание, ничего не теряет от того, что наша немощь не может найти в каждом изречении скрытый свет догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове. «Сокровище мы носим в глиняных сосудах» (2 Кор. 4, 7), чтобы воссияло величие силы Божьей и не показалось бы, что (это сокровище) принадлежит нам, людям. Ведь если бы Библия побеждала людей обычными у людей путями доказательств, то было бы справедливо полагать нашу веру

в мудрости человеческой, а не в силе Божьей. Теперь же для всякого, кто не закрывает глаз, видно, что слово и проповедь действуют на множество людей не убедительными словами мудрости, но явлением духа и силы. Посему, так как небесная или даже вышенебесная сила побуждает нас чтить Единого, сотворившего нас, постараемся оставить слово начала Христова, т. е. наставление в первых основаниях, и перейти к совершенству, дабы Премудрость, возвещаемая совершенным, была проповедана и нам. Ибо приобретший премудрость (апостол) обещает проповедовать ее между совершенными — Премудрость, отличную от мудрости века сего и от преходящей мудрости князей века сего. Эта именно Премудрость ясно будет представлена нам и откроет тайну, которая была сокрыта в вечные времена, ныне же открылась через пророческие Писания и благодаря явлению Господа и Спасителя нашего, Иисуса Христа, Которому слава во все века. Аминь.

(Р) Но исчислить все пророчества, когда-либо предреченные пророками, (и показать), как и когда они исполнились, дабы посредством их убедить сомневающихся, это — дело довольно трудное. Всякий, кто желает более тщательно узнать об этом, может собрать из самих (священных) книг обильнейшие доказательства истины. Если же людям, мало сведущим в божественных науках, не сразу становится понятным смысл буквы, по-видимому, превышающий силы человека, то нет ничего удивительного в том, что божественное постигается людьми с некоторою медленностью и скрывается от них тем более, чем кто маловернее или недостойнее. Ведь известно, что все, находящееся или совершающееся в этом мире, управляется промыслом Божьим. Но некоторые явления довольно ясно устраиваются управлением промысла; другие же явления развиваются так скрыто и так непонятно, что способ Божественного промышления остается в них

совершенно скрытым, и некоторые люди иногда не верят, что какие-нибудь явления имеют отношение к промыслу, потому что им неизвестен способ, каким управляются дела Божественного промысла, с некоторым неизреченным искусством. Однако этот способ неодинаково скрыт от всех (существ): даже и между самими людьми один замечает его меньше, другой — больше, а больше (других) познает его всякий человек, который живет на земле как обитатель неба. При этом открывается, что (у Бога) — иной способ управления телами, иной способ управления деревьями, иной — животными, также иной способ управления душами, скрытый (от человека); что же касается того, как Божественный промысел управляет различными движениями умов, то, конечно, это больше скрыто от людей, но не в малой степени, думаю я, скрыто и от ангелов. Но люди, уверенные в бытии промысла, не отвергают Божественного промысла на том основании, что они не могут постигнуть человеческим умом дел и распоряжений промысла. Точно так же нельзя отрицать и боговдохновенности Священного Писания, проникающей тело его на том основании, что слабость нашего понимания не в силах отыскать тайные и скрытые мысли в каждом отдельном слове. Между тем в презренных и некрасивых сосудах слов скрывается сокровище Божественной Премудрости, как показывает и апостол, говоря: «Сокровище мы носим в глиняных сосудах», — дабы тем более воссияло могущество силы Божьей, когда к истине догматов не примешивается никакая прикраса человеческого красноречия. Если бы наши книги были написаны с риторическим искусством или с философским остроумием и именно этим привлекали бы людей к вере, тогда, без сомнения, думали бы, что наша вера состоит в словесном искусстве и в человеческой мудрости, а не в силе Божьей. Теперь же всем известно, что слово этой проповеди весьма многими людьми почти во всей вселенной принято, так что всем

стало понятно, что учение этой веры заключается не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы. Посему и мы, приведенные небесною или даже более чем небесною силою к вере и покорности, именно к тому, чтобы почитать своим Богом единого творца всех, с особенным усердием постараемся оставить учение о началах Христовых, т. е. о первых началах знания, и перейти к совершенству, чтобы та Премудрость, какая передается совершенством, была бы сообщена также и нам. Так именно обещает тот, кому была поручена проповедь этой Премудрости, он говорит: «Мудрость же мы проповедуем среди совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих». Отсюда видно, что в отношении красоты слова эта наша Премудрость не имеет ничего общего с мудростью мира сего. Эта именно Премудрость с полною ясностью и совершенством напишется в сердцах наших, если будет открыта нам, сообразно с откровением тайны, которая была сокрыта в вечные времена, теперь же открылась через пророческие Писания и благодаря пришествию Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава на веки вечные. Аминь.

## О ТОМ, ЧТО МНОГИЕ УКЛОНИЛИСЬ В ЕРЕСИ, НЕ РАЗУМЕЯ ПИСАНИЯ ДУХОВНО И ХУДО ПОНИМАЯ (ЕГО)

8. (Ф) После беглого рассуждения о боговдохновенности Божественного Писания необходимо перейти к способу чтения и понимания Писания, так как весьма много заблуждений произошло вследствие того, что многие не нашли пути, какого нужно держаться при чтении Священного Писания. Так, жестокосердные и неопытные из принадлежащих к обрезанным не уверовали в нашего Спасителя, потому что счи-

тали нужным следовать букве пророчества о Нем, но чувственно не видели, чтобы Он проповедовал отпущение пленным, чтобы Он действительно устроил то царство Божье, которое они представляли себе, чтобы Он истребил колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме (Зах. 9, 10), чтобы Он ел масло и мед и избрал бы добро прежде, нежели узнал и избрал зло (Исайя 7, 15). Они думали, что по пророчеству волк, животное четвероногое, будет пастись с ягненком и барс будет отдыхать с козленком; теленок, бык и лев будут пастись вместе, под присмотром малого мальчика, бык и медведь будут вместе кормиться и дети их будут вместе питаться, а лев будет есть солому, как бык (Исайя 11). Не увидев чувственно ничего такого в пришествии Христа, Которому веруем мы, они не приняли Господа нашего Иисуса, но распяли Его как незаконно провозгласившего Себя Христом. Что касается еретиков, то они читали в Писании слова: «Огонь возгорелся в гневе Моем» (Иерем. 15, 14), и: «ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20, 5), и: «Жалею, что поставил я Саула на царство» (1 Цар. 15, 11), и: «Я делаю мир и произвожу бедствия» (Исайя 45, 7), и в другом месте: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?» (Амос. 3, 6), и еще: «сошло бедствие от Господа к воротам Иерусалима» (Мих. 1, 12), и: «Напал злой дух от Бога на Саула» (1 Цар. 18, 10). Читая эти и множество других мест, подобных им, еретики не дерзнули отвергнуть божественность Писаний, но, веруя, что эти Писания принадлежат творцу, которому служат иудеи, пришли к той мысли, что этот творец не совершен и не благ, Спаситель же пришел возвестить более совершенного Бога, Который, говорят они, не есть творец; высказывая по этому вопросу разные мнения и однажды отступив от Творца, Который есть Бог, единый нерожденный, они предались вымыслам и придумывают себе основания, по которым,

как они полагают, произошло видимое, а также и нечто другое, невидимое, которое вообразила себе душа их. Наконец, простые люди, которые хвалятся тем, что принадлежат к церкви, не признают никого выше Творца и в этом случае поступают здраво, но (зато) придумывают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом жестоком и несправедливом человеке.

(Р) После краткого рассуждения о том, что Священные Писания вдохновлены Святым Духом, необходимо, кажется, объяснить также и то, каким образом некоторые люди, неправильно читая (Писание), предались очень многим заблуждениям — именно потому, что многие не знают, каким путем нужно идти к уразумению божественных Писаний. Так, иудеи, вследствие жестокости своего сердца, при которой они хотят казаться самим себе мудрыми, не уверовали в Господа и Спасителя нашего. Они думали, что сказанное о Нем нужно понимать буквально, т. е. что Он должен был чувственно и видимо проповедовать отпущение пленным и что предварительно Он должен был создать царство, которое, по их мнению, есть воистину царство Божье, что вместе с тем Он должен был истребить колесницы у Ефрема и коня в Иерусалиме, что также Он должен был есть масло и мед и избрать добро прежде, чем научился отвергать зло. Они думали, что волк, животное четвероногое, в пришествие Христа, по пророчеству, будет пастись с ягнятами и барс будет отдыхать с козами, теленок же и бык будут пастись вместе со львами и малый мальчик будет водить их на пастбище; бык и медведь вместе будут лежать на пастбищах и вместе будут питаться их дети, львы же будут стоять у яслей вместе с быками и будут питаться соломою. Итак, видя, что из всех этих пророчеств о Христе, по которым, как они веровали, преимущественно нужно наблюдать знамения пришествия Христова, ничего не исполнилось исторически, они не хотели признать при-

шествие Господа нашего Иисуса Христа и даже пригвоздили Его ко кресту как присвоившего Себе имя Христа не по праву, т. е. вопреки свидетельству пророчества. Еретики же нашли в Писании слова закона: «Огонь возгорелся в гневе Моем», и: «ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода», и: «Жалею, что поставил я Саула на царство», и: «Я делаю мир и произвожу бедствия», и в другом месте: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?», и еще: «сошло бедствие от Господа к воротам Иерусалима», и: «Напал злой дух от Бога на Саула». Читая эти и многие другие подобные места в Писании, еретики не дерзнули сказать, что эти Писания не принадлежат Богу, но решили, что они принадлежат Творцу — тому Богу, которого почитали иудеи; этого Бога, по их мнению, нужно считать только справедливым, но не благим, Спаситель же пришел возвестить нам более совершенного Бога, Который, по их учению, уже не есть творец мира, — причем они высказывают о Нем разноречивые мнения. Однажды отступив от веры в Бога Творца, Который есть Бог всех, они предались различным вымыслам и басням: они придумывают разные учения и говорят, что одни (твари) видимы и созданы одним творцом, другие же — невидимы и созданы другим творцом, как это внушили им воображение и суетность их души. Наконец, некоторые из простых верующих, — т. е. из тех, кои, по-видимому, держатся церковной веры, — не признают никого выше Бога Творца и в этом случае сохраняют правильное и здравое учение, но (зато) думают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом несправедливом и жестоком человеке.

9. (Ф) У всех вышеупомянутых людей причиною ложных, нечестивых и неразумных мнений о Боге служит, кажется, не что иное, как понимание Писания не по духу, но по голой букве. Поэтому людям, убежденным, что священные

книги — не человеческие писания, но написаны и дошли до нас по вдохновению Святого Духа, по воле Отца всех через Иисуса Христа, и держащимся правила небесной церкви Иисуса Христа по преемству от апостолов, нужно указать правильный путь (толкования Писания). Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что Божественное Писание указывает какие-то таинственные распоряжения; но что это за распоряжения, благоразумные и скромные люди сознаются, что не знают этого. Так, если кто-нибудь спросит (их) о кровосмешении Лота с дочерьми, или о двух женах Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, и о двух рабынях, родивших от него детей, то они скажут только, что это — тайны, для них непонятные. Также, читая об устроении скинии и находясь при этом убеждении, что описываемое представляет собою образы, они отыскивают, что может соответствовать каждому отдельному сообщению относительно скиний. В убеждении, что скиния есть образ чего-то, они не заблуждаются; но в достойном Писания применении той мысли, образом которой служит скиния, в каждой частности (в устройстве скинии) они иногда ошибаются. И всякое повествование, по-видимому, сообщающее о браках, или о рождении детей, или о войнах, или о каких-нибудь других происшествиях, о каких ходят рассказы в народе, — они признают образом; но образом каких именно вещей служит рассказ о каждом из этих предметов, это остается не вполне ясным, частью вследствие недостаточного развития (у них) способности (к толкованию), частью вследствие нерассудительности, иногда же вследствие крайней трудности объяснения этих вещей для людей, даже опытных и проницательных.

(Р) Причиною ошибочного понимания всего этого у вышеупомянутых людей было, конечно, то, что они понимают Священное Писание не в духовном смысле, но по букве. Поэтому людям, верующим, что Священные Писания — не какие-

нибудь человеческие слова, но написаны по вдохновению Святого Духа и преданы и вверены нам, по воле Бога Отца, через Единородного Сына Его, Иисуса Христа, мы, по мере нашего посредственного ума, постараемся указать тот путь понимания, какой, по нашему наблюдению, кажется нам правильным, и то правило и учение, которое апостолы получили от Иисуса Христа, а потом преемственно передали своим преемникам, последующим учителям церкви. Все верующие, даже, как я думаю, самые простые из них, исповедуют, что Священное Писание возвещает о каких-то таинственных распоряжениях. Но каковы эти распоряжения или какого они рода, — человек здравого ума и не страдающий пороком хвастовства по совести признается, что он этого не знает. Если кто спросит нас, например, о дочерях Лота, незаконно вступивших в связь с (своим) отцом, или о двух женах Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, или о двух рабынях, родивших ему множество сыновей, то что можно ответить на это, кроме того, что это — некоторые тайны и образы духовных вещей, хотя и не знаем, каких именно вещей. Также когда мы читаем об устроении скинии, то мы наверное знаем, что описываемое представляет собою образы некоторых таинственных предметов; но применить все это надлежащим образом и о каждой отдельной части скинии все разъяснить и рассказать, по моему мнению, весьма трудно и даже, пожалуй, невозможно. Однако самое то обстоятельство, что это описание полно тайн, как я сказал, не ускользает даже от обычного понимания. Точно так же и всякий рассказ о браках, или о рождении детей, или о различных битвах, или о каких-нибудь других событиях, представляет собою, нужно думать, не что иное, как формы и образы скрытых и священных вещей. Но так как люди прилагают мало старания к упражнению ума или считают себя знающими еще прежде научения, то отсюда и происходит то, что они никогда не на-

чинают знать. Если же нет недостатка ни в прилежании, ни в учителе, если человек исследует Писание как божественное, т. е. набожно и благочестиво, и при этом больше всего надеется на помощь откровения Божьего — так как все это, конечно, весьма трудно и таинственно для человеческого ума, — если кто так ищет, тот, может быть, найдет наконец то, что может найти.

10. (Ф) А что нужно сказать о пророчествах, которые, как все мы знаем, наполнены загадочными и темными выражениями? Если мы обратимся к Евангелиям, то точное разумение этих (книг), как разумение Христово, возможно только при помощи благодати, какая дана была сказавшему: «Мы имеем ум Христов, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого» (1 Кор. 2, 16, 12–13). Читая же откровение Иоанна, кто не будет поражен сокровенностью неизреченных тайн, представляющихся тому, кто не понимает написанного? Точно так же какому человеку, умеющему исследовать мысли, покажутся ясными и легко понимаемыми послания апостолов, когда и здесь — бесчисленное множество мест, представляющих, как бы через окно, немалый материал для величайших и многочисленнейших размышлений? Посему, если это так и если множество людей заблуждаются, то небезопасно кому-нибудь объявить, что при чтении (Писания) он будто бы легко понимает то, для чего нужен ключ разумения, находящийся, по слову Спасителя, у законников. Между прочим, некоторые утверждают, что до пришествия Христова люди не владели истиной; пусть же они объяснят, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключ разумения находится именно у тех, которые, по их словам, не имеют книг, содержащих неизреченные и совершенные тайны знания? Ибо изречение гласит так: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения, сами не вошли и входящим воспрепятствовали» (Лука 11, 52).

(Р) Но не должно думать, что эта трудность присуща только пророческим речам, — так как всем известно, что пророческая речь усеяна образами и загадками: не то же ли самое мы находим и в Евангелиях? Разве в них не скрывается внутренний смысл как смысл божественный, который открывается только при посредстве той благодати, какую получил сказавший: «Мы имеем ум Христов, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого». Читая же Откровение Иоанново, кто не будет поражен столь великою сокровенностью неизреченных тайн, содержащихся в этой книге? Даже люди, которые не могут понять, что именно скрывается в этих откровениях, ясно, однако, понимают, что здесь что-то скрывается. А послания апостольские — которые некоторым, впрочем, кажутся более ясными — разве не наполнены столь глубокими мыслями, что для тех, которые могут понимать мысль Божественной Премудрости, через эти послания, как бы через какое-то небольшое отверстие, вливается, как им кажется, сияние сильнейшего света? Посему, если все это так и если многие в этой жизни заблуждаются, то, я думаю, небезопасно легкомысленно сказать, что кто-нибудь знает или понимает то, для открытия чего нужен ключ разумения — тот ключ, который, по слову Спасителя, находится у законников. Между прочим, некоторые говорят, что до пришествия Спасителя у людей, живших под законом, не было истины, теперь, хотя и не совсем кстати, я считаю нужным спросить у них, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключи разумения находятся у людей, имеющих в руках книги пророков и закона? Ведь Он сказал так: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения, сами не вошли и входящим воспрепятствовали».

11. (Ф) Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, основывается на самих изречени-

ях (Писания) и состоит в следующем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относительно Божественных догматов, записанных (в священных книгах): «Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?» (Притч. 22, 21). Следовательно, мысли священных книг до́лжно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: «Мудрость же мы проповедуем среди совершенных, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал» (1 Кор. 2, 6—7), — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа. Сообразно с этим мы толкуем и повествование книги «Пастырь», пренебрегаемой некоторыми. Здесь есть рассказ о том, что Ерм получил приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Вот самое изречение: «Напиши две книги и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта наставит вдов и сирот, Климент пошлет (книгу) во внешние города, ты же возвестишь пресвитерам церковным». Грапта, наставляющая вдов и сирот, есть голая буква, научающая людей, которые еще остаются детьми по душе и еще не могут признать Бога своим Отцом, а потому и называются сиротами; буква же научает и тех женщин (т. е. те души), которые уже не живут с незаконным мужем, но вдовствуют, еще не сделавшись достой-

ными жениха. Климент, уже оставивший букву, по словам Пастыря, посылает книгу во внешние города: под этими городами мы разумеем души, пребывающие вне телесных и земных помышлений. Сам же ученик Духа получает приказание возвестить пресвитерам всей церкви Божьей, поседевшим в мудрости, — возвестить уже не через письмена, но живыми словами.

(Р) Но как мы начали говорить, правильным путем к пониманию Писаний и к отысканию смысла их нам представляется тот путь, который указывает нам самое Писание, научающее, как именно нужно мыслить о нем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание о благоговейном отношении к Священному Писанию: «Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?» Итак, мысль Божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе трояким образом: простые люди должны назидаться самим, так сказать, телом Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душою Писания; совершенные же и подобные тем, о которых говорит апостол: «Мудрость же мы проповедуем среди совершенных, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал», — такие должны назидаться как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание, данное божественною щедростью для спасения людей, тоже состоит из тела, души и духа. Это, как мы видим, указывается и в книге «Пастырь», некоторыми, по-видимому, пренебре-

гаемой. Здесь Ерм получает приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Это приказание выражено словами: «И напиши, — говорит, — две книги, и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта пусть увещевает вдов и сирот, Климент же пусть пошлет по всем внешним городам; а ты возвестишь пресвитерам церковным». Грапта, получающая приказание увещевать сирот и вдов, есть простой смысл самой буквы, которым назидаются детские души, еще не удостоившиеся иметь Бога (своим) отцом, а потому и называемые сиротами. Вдовы же — это те души, которые оставили незаконного мужа, с каким они были соединены противозаконно, но остаются вдовами, потому что еще не усовершились до соединения с небесным Женихом. Далее, Климент получает приказание послать сказанное (ему) во внешние города, т. е. тем, кои уже отступили от буквы, или, иначе сказать, тем душам, которые, будучи научены этими словами, уже оставили телесную заботу и плотские желания. Сам же Ерм, научившийся от Святого Духа, получает приказание возвестить пресвитерам церковным, т. е. людям, имеющим зрелое чувство благоразумия, способное к духовному учению, — возвестить уже не через письмена, не через книгу, но живым голосом.

12. (Ф) Но так как есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла, как мы покажем это впоследствии, то в некоторых местах Писания до́лжно искать только душу и дух. И, может быть, именно поэтому водоносы, поставленные ради очищения иудейского, как читаем в Евангелии от Иоанна, вмещают по две или по три меры (Иоан. 2, 6). Этот рассказ прикровенно указывает на тех, кого апостол называет «иудеями в тайне» (Римл. 2, 20); именно он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писаний, которые по местам заключают в себе две меры, т. е., так сказать, душевный и духовный смысл, по местам же три меры, так как

некоторые места, кроме вышеуказанных, имеют еще телесный смысл, который тоже может назидать. А шесть водоносов означают, вероятно, очищающихся в мире, который произошел в шесть дней (это число — совершенное). Что первый (телесный) смысл сам по себе может быть полезным, об этом свидетельствует множество людей, уверовавших истинно, но просто. Примером же толкования, возводимого как бы к душе Писания, служит следующее место у апостола Павла в Первом послании к Коринфянам: «Писано, — говорит он, — не заграждай рта у вола молотящего» (1 Кор. 9, 9). Потом, объясняя этот закон, он прибавляет: «О волах ли печется Бог? Или для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое» (1 Кор. 9, 10). Такой же характер имеют и весьма многие (другие) общеизвестные изречения, приспособленные к толпе и назидающие людей, которые не могут слушать высшего (учения).

(Р) Не нужно забывать, что в Писании есть места, в которых, как мы покажем это впоследствии, не всегда сказывается то, что мы назвали телом, т. е. не бывает последовательности исторического смысла, — есть такие места, где до́лжно разуметь только вышеупомянутую душу и дух. Это, я думаю, указывается и в Евангелиях, когда там говорится о шести водоносах, поставленных ради очищения иудейского и заключавших в себе по две или по три меры; как я сказал, евангельский рассказ, по-видимому, указывает этим на тех, кого апостол называет «иудеями в тайне»; именно он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писания, принимая иногда две меры, т. е., по вышесказанному, воспринимая смысл душевный и духовный, иногда же — три, когда (известный) отдел Писания может быть назидательным еще и по смыслу телесному, или историческому. А шесть водоносов означают тех,

которые очищаются, находясь в этом мире, — потому что, как мы читаем, этот мир и все, что в нем, совершены в шесть дней (это число — совершенное). Какая великая польза в этом первом смысле, названном нами историческим, об этом свидетельствует все множество тех верующих, которые веруют и с достаточною твердостью, и в простоте; притом что ясно открыто для всех, то и не нуждается в многочисленных доказательствах. Что же касается того смысла, который мы назвали выше как бы душою Писания, то многочисленные примеры его представил апостол Павел — например, в Первом послании к Коринфянам. Там написано: «не заграждай рта у вола молотящего». Потом, объясняя, как до́лжно понимать это предписание, апостол прибавляет, говоря: «О волах ли печется Бог? Или для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое». И другие весьма многие изречения такого же рода, взятые из закона и истолкования таким способом, доставляют великое назидание служителям.

13. (Ф) Духовное толкование доступно тому, кто может показать: образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти и тень каких будущих благ имеет закон. И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную, «которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал» (1 Кор. 2, 7—8). В другом месте тот же апостол, приведши некоторые изречения из Исхода и Чисел, говорит, что «все это происходило с ними, как образы, а описано» ради нас, «достигших последних веков» (1 Кор. 10, 11), — и (потом) он дает указания на то, образами чего именно служили эти события; он говорит: «Пили из духовного последующего камня, камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4). В другом послании, излагая повеления относительно скинии,

апостол приводит слова: «Сделай все по образу, показанному тебе на горе» (Евр. 8, 5; Исх. 25, 40). В Послании же к Галатам апостол как бы порицает тех, которые считают нужным читать закон, но не понимают его, и заявляет, что не понимают закона именно те, которые думают, что в написанном нет иносказаний. «Скажите мне, — говорит он, — желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона? Ибо написано, Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти, а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета» (Гал. 4, 21—24) и так далее. В этом изречении нужно обратить внимание на каждое отдельное выражение апостола. Он говорит: «желающие быть под законом», — и не «под законом сущие», и: «разве вы не слушаете закона?» Эти выражения показывают, что слушание (закона) заключается в разумении и познании. В Послании к Колоссянам, кратко выражая смысл всего закона, он говорит: «никто да не осуждает вас за пищу или питье, или за какой-нибудь праздник или новомесячье или субботу: это есть тень будущего» (Колос. 2, 16—17). Еще в Послании к Евреям, рассуждая об обрезанных, он пишет: «которые служат образу и тени небесного» (Евр. 8, 5). Но, может быть, лица, однажды признавшие апостола мужем божественным, на основании этих его свидетельств уже не будут сомневаться относительно пяти книг, носящих имя Моисея. Хотите ли вы удостовериться, что и прочие исторические события служили прообразами? Нужно обратить внимание на следующее место из Послания к Римлянам: «соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колена пред Ваалом» (Римл. 11,4). Эти слова, находящиеся в Третьей книге Царств, Павел применил к израильтянам по избранию, — в том смысле, что от пришествия Христова получили пользу не только язычники, но и некоторые из народа Божьего.

(Р) Духовное толкование получается тогда, когда кто-нибудь может показать, образам и тени каких небесных вещей служат иудеи по плоти и тень каких будущих благ содержит закон, — а также может объяснить значение и других предметов, упоминаемых в Писании. Духовное толкование занимается вопросом и о том, какова та Премудрость, в тайне сокровенная, «которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал». Духовное толкование применяет и сам апостол, когда пользуется некоторыми примерами из Исхода и Чисел и говорит, что «все это происходило с ними, как образы, а описано» ради нас, «достигших последних веков»; при этом, чтобы мы могли понять, образами чего именно были эти события, апостол дает нам руководящее указание для (такого) понимания; он говорит: «Пили из духовного последующего камня, камень же был Христос». В другом послании он вспоминает то слово о скинии, какое было заповедано Моисею: «Сделай, — говорит, — все по образу, показанному тебе на горе». В Послании же к Галатам апостол порицает словами некоторых людей, которые, по-видимому, читают закон, но не понимают его, так как не знают, что в написанном есть иносказания; апостол с некоторым порицанием говорит таким лицам: «Скажите мне, желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона? Ибо написано, Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти, а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета». Здесь нужно заметить, как осторожно выразился апостол: «желающие быть под законом, разве вы не слушаете закона?» Слушаете, т. е. понимаете и знаете. В Послании к Колоссянам, кратко обнимая и объединяя смысл всего закона, апостол говорит: «никто да не осуждает вас за пищу или питье, или за какой-нибудь праздник или новомесячье или субботу: это

есть тень будущего». В Послании же к Евреям, рассуждая относительно обрезанных, он говорит: «которые служат образу и тени небесного». Но, может быть, лица, принимающие Писания апостола как слова божественные, имея в виду приведенные свидетельства, уже не сочтут возможным сомневаться относительно пяти книг Моисея. Если же они спросят об остальной истории, то нужно сказать, что события, сообщаемые там, тоже совершались в качестве образа с теми, о ком пишется (в истории). Мы заметили, что и об этом сказано в Послании к Римлянам, именно в том месте, где апостол приводит пример из Третьей книги Царств, говоря: «соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колена». Это изречение Павел принял как сказанное образно о тех, которые названы израильтянами по избранию; именно этими словами он доказывает, что пришествие Христово принесло пользу не одним только нынешним язычникам, но что к спасению призваны также весьма многие из народа израильского.

14. (Ф) Если это так, то (теперь) нужно изобразить представляющиеся нам черты понимания Писания. Прежде всего, нужно показать, что Дух, по промыслу Божьему, через Слово, бывшее в начале к Богу, — Дух, просвещавший служителей истины, пророков и апостолов, имел в виду преимущественно неизреченные тайны о предметах, касающихся людей. Людьми же я называю теперь души, пользующиеся телами с тою целью, чтобы тот, кто может научиться, сделался причастником всех догматов Его (Духа) совета, исследуя и предавшись глубинам разума, скрытым под словами. Что же касается истин о душах, то — ввиду того, что души могут достигнуть совершенства только при полном и разумном познании о Боге, — в числе этих истин на первом плане необходимо было поставить истины о Боге и Его Единородном, именно о том, какова природа Единородного, ка-

ким образом Он делается Сыном Божьим, по каким причинам Он снисшел даже до человеческой плоти и совершенно восприял человека, каково действие этого (воплощения), на кого и когда оно простирается. Далее, в слова Божественного учения необходимо нужно было ввести рассуждение и о прочих разумных существах, сродных с Богом, именно и о существах божественных, и о существах, отпадших от блаженства, а также о причинах падения этих последних, — равным образом о различии душ, и откуда произошли эти различия, а также о том, что такое мир и ради чего он сотворен. Еще нам необходимо научиться, откуда на земле такое великое зло и существует ли оно не только на земле, но и в другом месте? Предложивши это и подобное, Дух, просвещавший души святых служителей истины, поставил Себе второю целью — ради тех, которые не могут вынести труда, необходимого для отыскания таких истин, — скрыть учение о вышеуказанных предметах в словах, которые представляют рассказ, содержащий в себе повествование о чувственных творениях, о создании человека и о многочисленных потомках, преемственно происшедших от первых людей, а также в других историях, повествующих о делах праведников и о грехах, какие совершали эти же самые праведники как люди, и о порочности, необузданности и жадности людей беззаконных и нечестивых. Но особенно удивительно то, что даже в повествовании о войнах, о победителях и побежденных открываются некоторые неизреченные тайны для тех, кто может их исследовать. Еще же удивительнее то, что через писаный закон возвещаются законы истины, причем все они изложены (здесь) связно, с силою, поистине приличной Премудрости Божьей: ведь надлежало, чтобы и одежда духовных истин — разумею тело Писания, — была бы не бесполезна для многих, но могла бы исправлять простых людей, насколько они способны к этому исправлению.

(Р) Если это так, то (теперь), для примера и образца, мы представим в общих чертах, как мы должны понимать Божественное Писание в разных случаях, какие могут нам встретиться. Прежде всего, мы повторяем и показываем, что Святой Дух, по промыслу и воле Бога, силою Единородного Слова Его, бывшего в начале у Бога, и Богом просвещал служителей истины, пророков и апостолов, к познанию тайн о тех вещах или делах, какие совершаются между людьми или касаются людей. Людьми же я называю теперь души, находящиеся в телах. Пророки и апостолы образно описывали эти тайны, известные и открытые им Христом, как бы рассказывая о некоторых человеческих телах или передавая какие-нибудь законные установления и предписания. Таким образом, кто хочет попрать эти тайны, тот, так сказать, не имеет их пред ногами; а кто предается учению этого рода с полною чистотою, трезвостью и прилежанием, тот может постигнуть скрытую в глубине мысль Духа Божьего и в обыкновенном рассказе открыть связь речи, направляющуюся еще к чему-то иному, и, таким образом, может сделаться сообщником духовного познания и участником божественного совета — потому что душа может достигнуть совершенства в познании не иначе как под условием вдохновения истиною Божественной мудрости. Итак, эти мужи, исполненные Святого Духа, прежде всего сообщают о Боге, т. е. об Отце, и Сыне, и Святом Духе; потом, исполненные, как мы сказали, божественного Духа, они изложили учение о тайнах, касающихся Сына Божьего, именно о том, каким образом Слово стало плотью и по какой причине Сын нисшел даже до принятия рабского образа. Далее, они необходимо должны были научить род смертных божественными словами также о разумных тварях, как небесных, так блаженнейших земных, а также о различии душ и о том, откуда произошли эти различия. Затем нам необходимо было научиться из божественных слов еще о том, что такое этот

мир и почему он сотворен, также о том, откуда такое великое зло на земле и существует ли оно только на земле или же и в каких-нибудь других местах. Таким образом, Святой Дух имел намерение просветить святые души, преданные служению истине, (прежде всего) относительно этих предметов и подобных им. Но некоторые люди или не могут, или не хотят предаться труду и искусству, чтобы удостоиться научения или познания о столь великих предметах. Ради этих-то людей Святой Дух поставил Своею второю целью, как сказали мы выше, завернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах, под предлогом какого-нибудь повествования и рассказа о видимых предметах. Вследствие этого (в Писание) вводится повествование о видимой твари, о создании и образовании первого человека, потом о потомстве, преемственно происшедшем от него, рассказывается также о некоторых деяниях, совершенных какими-нибудь праведниками, иногда же упоминаются еще и некоторые грехи их как людей. Затем (здесь) описываются некоторые бесстыдные и непотребные дела нечестивых (людей). Удивительно еще то, что (в Писании) содержится даже повествование о битвах и описываются различные то победители, то побежденные — и лицам, умеющим исследовать слова такого рода, эти повествования указывают на некоторые неизреченные тайны. Также удивительно — мудрым искусством в писаном законе заключен закон истины и пророков. Все это составлено с некоторым божественно-мудрым искусством как некоторая одежда и покрывало духовных мыслей. Это именно и составляет то, что мы назвали телом Священного Писания; через эту-то, указанную нами, одежду буквы, сотканную с мудрым искусством, и должны назидаться и преуспевать многие люди, неспособные к иному назиданию.

15. (Ф) Но если бы польза закона и последовательность и изящество исторического повествования сами собою обна-

руживались во всем (Писании), то мы едва ли бы подумали, что в Писании может быть какой-нибудь другой смысл, кроме ближайшего. Поэтому Слово Божье позаботилось внести в закон и историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности; без этого же, увлеченные слишком привлекательным словом и не научась ничему, достойному Бога, мы отпали бы наконец от Бога или же, не отступая от буквы, остались бы не наученными ничему божественному. При этом до́лжно знать следующее. Слово имеет целью, главным образом, возвещать о связи в делах духовных как совершившихся, так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические события могут соответствовать этим таинственным предметам, там Оно воспользовалось ими (историческими событиями) для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же исторический рассказ, написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, — частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и при этом в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах — очень многие. Подобное же нужно сказать и о законе: здесь часто можно находить предписания, сами по себе полезные и соответствующие временам закона, в иных же предписаниях полезного значения не видно. А иногда закон предписывает даже невозможное, — и это ради того, чтобы более мудрые и проницательные люди, предавшись исследованию написанного, приобрели себе похвальное убеждение в необходимости искать в таких предписаниях смысл, достойный Бога.

(Р) Но если бы в этой одежде, т. е. в истории закона, во всем была сохранена последовательность и соблюден порядок, то мы, не находя никаких препятствий к пониманию, конечно, не поверили бы, что в Священном Писании заклю-

чено внутри нечто иное кроме того, что представляется с первого взгляда. По этой причине Божественная Премудрость позаботилась, чтобы в историческом смысле (Писания) были некоторые преткновения и пробелы и для этого внесла в Писание кое-что невозможное и несообразное. Таким образом, самая непоследовательность повествования как бы какими-нибудь преградами должна останавливать читателя и преграждать ему путь этого обыкновенного понимания; а отклонивши и устранивши нас (от этого пути), она должна побуждать нас ко вступлению на другой путь, дабы через вступление на телесную тропинку нам открыть безмерную широту божественного знания и некоторый высший и превосходнейший путь. При этом нам до́лжно еще знать, что главная цель Святого Духа — сохранить последовательность духовного смысла как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших. И вот, где Святой Дух нашел возможным применить исторические события к духовному смыслу, там Он одними и теми же словами изложил текст того и другого (исторического и духовного) повествования, всегда глубоко скрывая таинственный смысл; где же историю событий нельзя было применить к последовательности духовной, там Святой Дух вносил иногда нечто не вполне верное исторически или совсем невозможное, иногда же возможное, но в действительности не бывшее; и притом в одних случаях Он внес немногие слова, которые по телесному пониманию, по-видимому, не могут быть истинными, в иных же случаях Он сделал большие вставки, что особенно часто встречается в законодательстве. Здесь в самых телесных предписаниях содержится много явно полезного, но есть и такие предписания, в которых не видно совершенно никакого полезного значения, а иногда замечаются даже и невозможные постановления. Все это, как мы сказали, Святой Дух устроил для того, чтобы побудить нас — при невозможности найти истину или

пользу в том, что представляется с первого взгляда, — отыскивать высшую истину и находить достойный Бога смысл в Писании, признаваемом нами боговдохновенным.

16. (Ф) Но Святой Дух сделал это не в одних только Писаниях, явившихся до пришествия Христова: так как Дух — один и тот же и от одного Бога, то подобное же Он сделал и в Евангелиях и в Писаниях апостольских. Эти книги не заключают в себе совершенно чистой истории в телесном смысле — здесь описано много такого, чего на самом деле не было; они также не заключают в себе законодательства и заповедей, вполне согласных с разумом. Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле? И если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот рассказ образно указывает на некоторые тайны через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом. Также Каин, уходящий от лица Божьего, очевидно, побуждает благоразумных (читателей) исследовать, что такое лицо Божье и что значит уходить от Него. Но зачем много говорить, когда люди, не совсем тупые, могут собрать бесчисленное множество таких повествований, которые описаны как действительные, но не совершались по букве? Евангелия также наполнены рассказами такого же рода. Например, дьявол возводит Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему царства всего мира и славу их. Кто из людей, читающих это не легкомысленно, не осудит тех, которые думают, будто Спаситель ви-

дел царства персов, скифов, индийцев, парфян и славу, какою цари пользуются у людей, — видел чувственным взором, которому нужна высота, чтобы рассмотреть предлежащие предметы, расположенные ниже? Внимательный читатель может найти в Евангелиях множество и других рассказов, подобных этому, чтобы убедиться, что к событиям, происходившим в буквальном смысле (здесь), присоединены другие, в действительности не случившиеся.

(Р) Но Святой Дух сделал это не в одних только книгах, написанных до пришествия Христова: так как Дух один и тот же и исходит от одного и того же Бога, то Он сделал то же самое и в Писаниях евангелистов и апостолов — и повествования, внушенные через них, Он составил не без этого искусства Своей Премудрости, указанного нами выше. Поэтому и здесь Он применил немало такого, чем нарушается и прерывается порядок исторического рассказа, — дабы этот рассказ самою своею невозможностью отклонял и направлял внимание читателя к исследованию внутреннего смысла. Но чтобы можно было на деле узнать то, что мы говорим, приведем самые места Писания. Какому человеку, имеющему ум, спрашиваю я, покажется разумным повествование о том, что первый, второй и третий дни, в которые упоминаются и вечер и утро, были без солнца, без луны и без звезд, а первый день даже без неба? Кто будет так прост, чтобы думать, будто Бог, подобно какому-нибудь человеку-земледельцу, сажал деревья в раю, в Эдеме на востоке, будто Он посадил в нем дерево жизни, именно дерево видимое и осязаемое, дабы вкушающий телесными зубами от этого дерева получал жизнь, а евший с другого дерева получал бы познание добра и зла? Никто, я думаю, не сомневается также и в том, что рассказ о хождении Бога в раю после полудня и о сокрытии Адама под деревом Писание предлагает в иносказательном смысле, чтобы обозначить этим некоторые тайны. Каин, ухо-

дящий от лица Божьего, очевидно, побуждает благоразумного читателя исследовать, что такое лицо Божье и как можно кому-нибудь уйти от него (лица). Но нам нет нужды распространяться больше, чем следует, о том, что мы имеем в руках: всякий желающий весьма легко может собрать из Священного Писания такие повествования, которые, по-видимому, описывают действительные события, но которые нельзя надлежащим образом и разумно признать действительными в историческом смысле. Этот прием Писания в изобилии и с избытком замечается и в книгах евангельских. Здесь, например, говорится, что дьявол поставил Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему все царства мира и славу их. Каким образом могло случиться в буквальном смысле, чтобы Иисус был возведен дьяволом на высокую гору и дьявол показал бы Его плотским очам все царства мира, т. е. царства персов, скифов, индийцев, как бы лежащие внизу близ одной горы, а также славу, какою пользуются от людей цари этих народов? Кто будет читать более внимательно, тот найдет в Евангелиях очень много и других рассказов, подобных этому, и заметит, что к повествованиям, по-видимому изложенным в буквальном смысле, здесь присоединены и сплетены вместе с ними такие рассказы, которых нельзя принять в историческом смысле, но можно понимать (только) в смысле духовном.

17. (Ф) Если мы перейдем к законодательству Моисея, то многие законы, рассматриваемые сами по себе, представляются неразумными, другие же невозможными. Неразумно, например, запрещение есть коршунов, так как даже при величайшем голоде нужда никого (еще) не заставила прибегнуть к этому животному. В законе повелевается истреблять из среды народа восьмидневных необрезанных мальчиков, тогда как если бы вообще нужно было дать по букве какой-нибудь закон на этот случай, то следовало определить смерть

отцам или воспитателям этих детей. Теперь же Писание говорит: «Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего» (Быт. 17, 14). Если же хотите знать законы, предписывающие невозможное, то обратим внимание на то, что трагелаф принадлежит к животным, не существующим в действительности, между тем Моисей повелевает нам приносить его в жертву как животное чистое. Неслыханное также дело, чтобы человеку когда-нибудь попался гриф, которого, однако, запрещает есть законодатель. Знаменитую субботу, при точном понимании слов: «Сидите каждый в дому своем, никто же из вас да исходит от места своего в день седьмой» (Исх. 16, 29), невозможно соблюсти буквально, потому что никакое животное не может сидеть целый день, не трогаясь с места. Поэтому обрезанные и те, которые не желают открывать (в Писании) ничего, кроме буквы, относительно некоторых постановлений, даже не исследуют причину их — каковы законы о трагелафе, грифе и коршуне, — для некоторых же законов выдумывают пустые объяснения, приводя жалкие предания: так, о субботе они говорят, что каждому определено место в две тысячи локтей. Другие же, к которым принадлежит Досифей самарянин, осуждают такое толкование и думают, что каждый должен оставаться до вечера в том положении, в каком застал его день субботний. Повеление не поднимать ношу в день субботний также невыполнимо. Поэтому иудейские учителя пустились в болтовню, говоря, что такая-то обувь составляет ношу, а такая-то нет, что сандалия с гвоздями — ноша, а без гвоздей — нет, а также — то, что носится на одном плече, составляет ношу, а что носится на обоих плечах, не составляет (ноши).

(Р) Нечто подобное встречается и в местах, содержащих в себе предписания. В законе Моисея, например, предписывается истреблять всякого мальчика, не обрезанного в вось-

мой день. Но это весьма непоследовательно: если бы закон был дан для буквального исполнения, то следовало бы установить наказание для родителей, не обрезавших своих сыновей, а также и для воспитателей мальчиков. Теперь же Писание говорит: «Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего». Если же нужно найти невозможные законы, то вот мы находим упоминание о трагелафе, который вовсе не может существовать, между тем как Моисей повелевает есть его в числе чистых животных. А грифа законодатель запрещает есть, между тем как никто никогда не слышал и не помнит, чтобы он мог попасть в человеческие руки. О пресловутом хранении субботы законодатель говорит так: «Сидите каждый в дому своем, никто же из вас да исходит от места своего в день седьмой». Буквально исполнить это (предписание), конечно, невозможно, потому что ни один человек не может сидеть целый день так, чтобы не двинуться с места, на каком он сидит. Обрезанные и те, которые в Священном Писании не хотят разуметь ничего большего, кроме того, что указывает буква, относительно всех этих постановлений думают, что о трагелафе, грифе и коршуне не до́лжно и задаваться этими вопросами, относительно же субботы выдумывают пустые и легкомысленные басни, не знаю из каких преданий взятые, — они говорят, что место каждого человека считается в две тысячи локтей. Другие, к которым принадлежит Досифей самарянин, порицают такие толкования, сами же утверждают нечто еще более смешное, именно — что каждый должен оставаться до вечера в том виде, на том месте и в том положении, в каких застанет его субботний день, т. е. если суббота застанет кого сидящим, то он должен сидеть целый день, если лежащим — целый день должен лежать. Мне кажется, невозможно исполнить и следующее предписание: «Не поднимай тяжести в субботу». По поводу этих слов иудейские

учителя пустились, как говорит апостол, в бесконечные басни: они говорят, что если кто носит обувь без гвоздей, то это не считается тяжестью, а если кто будет носить полусапожки с гвоздями, то это составляет тяжесть; равным образом, если кто понесет что-нибудь на одном плече, они считают это тяжестью, а если на обоих плечах, то не признают тяжестью.

18. (Ф) Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных предписаний, то что может быть бессмысленнее повеления: «Никого же на пути целуйте» (Лука 10, 4, стар. ред.), которое, по мнению простецов, Спаситель дал апостолам? Также — когда говорится об ударе в правую щеку, то представляется в высшей степени невероятное дело, потому что всякий бьющий, если только он не страдает каким-нибудь природным недостатком, бьет правою рукою в левую щеку. Невозможно понять из Евангелия и того, каким образом правый глаз служит к соблазну. Ведь если мы допустим, что кто-нибудь может соблазняться через зрение, то почему причину (соблазна) нужно относить именно к правому глазу, хотя смотрят оба глаза? Справедливо ли поступил бы кто-нибудь, если бы, осуждая себя в воззрении на женщину с пожеланием, отнес причину (этого) к одному только правому глазу? Также и апостол повелевает, говоря: быть «призван ли кто обрезанным, не скрывайся» (1 Кор. 7, 18). Во-первых, всякий желающий увидит, что апостол говорит это не в соответствии с тою беседой, какую сам он предложил выше: в самом деле, давая законы о браке и чистоте, разве не напрасно он вставил эти слова? Во-вторых, кто скажет, что погрешил бы тот человек, который постарался бы, если это возможно, «сотворить себе необрезание» — ради постыдности, какую народ приписывает обрезанию? Все это сказано нами для доказательства того, что Божественная сила, давшая нам Священное Писание, имела целью то, чтобы мы не принимали слова Писания только буквально, так как по букве слова Писания никогда не

сообразны с истиной, даже бессмысленны и невозможны: мы хотели доказать, что к действительной истории и к законам, полезным по буквальному смыслу, (в Писании) прибавлено еще нечто.

(Р) Если подобных же предписаний мы будем искать в Евангелиях, то не покажется ли нелепым при буквальном понимании следующее изречение: «Никого же на пути целуйте»? Между тем, простецы думают, что наш Спаситель дал апостолам именно такое предписание. И как можно исполнить (предписание) относительно того, что не до́лжно иметь ни двух одежд, ни обуви (Матф. 10, 10), — особенно в тех странах, где бывает очень жестокая и суровая зима с гололедицами? Также повелевается, чтобы получивший удар в правую щеку подставил и левую; между тем всякий, кто бьет правою рукою, бьет в левую щеку. Невозможным нужно считать и следующее евангельское предписание: если правый глаз будет соблазном тебе, то его нужно вырвать. Если мы допустим, что это сказано о плотских очах, то как объяснить то, что вина соблазна относится к одному глазу, и именно к правому, хотя смотрят оба глаза? И разве человек не совершает величайшее преступление, если сам на себя наложит руки? Впрочем, может быть, нет ничего такого в Писаниях апостола Павла? Но что означают его слова: быть «призван ли кто обрезанным, не скрывайся»? Если кто потщательнее рассмотрит это изречение, то, во-первых, не покажется ли, что оно высказано не в соответствии с тем, о чем апостол говорил раньше: ведь у него была речь относительно предписаний о браке и чистоте, — и в таком случае, эти слова приведены, конечно, не к делу. Во-вторых, какой вред был бы, если бы кто-нибудь мог «сотворить себе необрезание», для того чтобы избежать стыда, какой причиняет обрезание? В-третьих, сделать это даже совершенно невозможно. Все это сказано нами для доказательства того, что Святой Дух, соблаговолив-

ший дать нам божественные Писания, имел целью вовсе не то, чтобы мы могли назидаться одною только буквою, и именно во всех местах Писания, ибо, как мы замечаем, буква часто заключает в себе невозможный и недостаточный смысл: через нее иногда указывается не только неразумное, но и невозможное. Нет, Святой Дух имел целью вразумить нас, что (в Священном Писании) с этою видимою историей соединено нечто такое, что при глубочайшем рассмотрении и понимании сообщает закон, полезный для людей и достойный Бога.

19. (Ф) Но кто-нибудь может подумать, что мы говорим это обо всем (Священном Писании), что ни одно повествование (Писания) не действительно исторически, коль скоро не действительно какое-нибудь одно, и никакого закона не до́лжно соблюдать буквально, коль скоро некоторые законы по букве неразумны, или что написанное о Спасителе — не истинно в чувственном смысле, или что не до́лжно исполнять никакого закона или заповеди Его. Чтобы кто-нибудь не подумал так, мы ясно должны сказать, что в некоторых повествованиях мы признаем историческую истину. Таковы, например, повествования о том, что Авраам был погребен в Хевроне в двойной пещере так же, как Исаак и Иаков и по одной жене каждого из них; что Сихем дан был в удел Иосифу, а Иерусалим есть столица Иудеи, где Соломон построил храм Божий, и многое другое. Повествования, истинные в историческом смысле, гораздо даже многочисленнее чисто духовных, присоединенных к первым. И опять кто будет отрицать, что заповедь, гласящая: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле» (Исх. 20, 12), без всякого высшего толкования полезна и должна быть соблюдаема, тем более что даже апостол Павел буквально приводит ее? Что еще говорить о заповедях: «Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства»? (Исх. 20, 13–14). В Евангелии также записаны такие запо-

веди, о которых не может быть вопроса, нужно ли соблюдать их по букве или нет. Таковы: «А Я же говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего» и проч. и: «А Я говорю вам: не клясться вовсе» (Матф. 5, 22, 34). Нужно соблюдать и слова апостола: «Вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, заступайтесь за немощных, долготерпите всех» (1 Фес. 5, 14) — хотя наиболее усердные люди в каждом из этих повелений могут найти глубины Божественной мудрости, не отрицая в то же время заповедь и по букве. Конечно, внимательный читатель в некоторых случаях будет колебаться и без тщательного исследования не в состоянии будет решить, происходило ли в действительности рассматриваемое событие по букве или нет и нужно ли соблюдать букву известного закона или нет. Поэтому внимательный читатель, соблюдая повеление Спасителя, гласящее: «Исследуйте Писания» (Иоан. 5, 39), должен старательно исследовать, где истинно то, что говорит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве.

(Р) Но кто-нибудь может подумать, будто мы говорим это в том убеждении, что ни одно повествование Писания не действительно исторически, коль скоро некоторые из них, по нашему мнению, не действительны, или что никакие предписания закона не имеют значения по букве, потому что некоторые из них как противные разуму или невозможные на деле, по нашим словам, невыполнимы по букве, или что написанное о Спасителе, по нашему мнению, не совершалось чувственно, или что заповеди Его не до́лжно исполнять буквально. На это до́лжно ответить так: мы ясно определяем, что в весьма многих (повествованиях и заповедях) и можно и до́лжно сохранять историческую истину. Кто может отрицать, что Авраам был погребен в двойной пещере в Хевроне так же, как и Исаак, и Иаков, и по одной жене каждого из них? Или

кто сомневается, что Сихем был дан в удел Иосафу? Или что Иерусалим есть столица Иудеи, в которой Соломоном был построен храм, — а также и в бесчисленном множестве других рассказов? Повествований, истинных в историческом смысле, гораздо больше, чем повествований, имеющих один только духовный смысл. Далее, кто не согласится, что заповедь, повелевающая: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле», — имеет значение и без всякого духовного истолкования и непременно должна быть соблюдаема, тем более что и Павел подтвердил эту заповедь, повторивши ее в тех же словах? К чему говорить еще о заповедях: не прелюбодействуй, не убий, не укради, не лжесвидетельствуй — и о других, подобных (этим)? Точно так же никто не может сомневаться относительно евангельских заповедей, что многие из них нужно соблюдать по букве; таковы, например: «А Я говорю вам не клясться вовсе» — или: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем» (Матф. 5, 28). Так же нужно принимать и наставление апостола Павла: «Вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, заступайтесь за немощных, долготерпите всех», — и множество других (наставлений). Однако кто будет читать внимательно, тот, без сомнения, во многих случаях будет сомневаться, считать то или иное повествование истинным или же не совсем достоверным по букве и нужно или не нужно соблюдать по букве то или иное предписание? По этой причине нужно стараться с великим усердием и усилием о том, чтобы каждый читатель со всяким благоговением понимал, что он исследует не человеческие, но божественные слова, заключенные в священные книги.

20. (Ф) Итак, для читателей ясно, что где невозможна связь по букве, там не невозможна, а напротив, истинна связь высшая. Потому до́лжно с усердием отыскивать полный смысл (Писания), в котором мудро соединяется рассказ о невозмож-

ном по букве с тем, что не только возможно, но и истинно в историческом смысле и что в то же время имеет еще аллегорическое значение так же, как (имеет его) недействительное по букве. Мы именно относительно всего Божественного Писания определили, что все оно имеет духовный смысл, но не все — телесный, потому что во многих местах невозможно найти телесного смысла. Поэтому великое внимание должен иметь тот, кто читает священные книги богобоязненно, как божественные Писания. Характер понимания их представляется нам таким. Слово (Божье) возвещает, что Бог избрал для Себя на земле некоторый народ, который и называется в Писании очень многими именами. Так, весь этот народ называется Израилем, называется также Иаковом. После же разделения во времена Иеровоама, сына Новатова, десять колен, подвластные Иеровааму, стали называться Израилем, остальные же два и колено Левино, управляемые царями из семени Давидова, (стали называться) Иудою. А все то место, какое занимал этот народ и какое было дано ему Богом, называется Иудеей; столица ее — Иерусалим — конечно, столица тех многих городов, имена которых рассеяны в Писании повсюду, в одно же собраны в книге Иисуса Навина.

(Р) Итак, понимание, которое, как мы видим, достойным образом и последовательно до́лжно наблюдать по отношению к Священному Писанию, по нашему мнению, таково. Божественное Писание проповедует, что Бог избрал для Себя некоторый народ на земле и называет этот народ весьма многими именами. Иногда весь этот народ называется Израилем, иногда — Иаковом. Этот народ был разделен Иеровоамом, сыном Наватовым, на две части — и десять колен, подчинившихся ему, были названы Израилем, другие же два, с которыми было и колено Левино, и линия, происходившая из рода Давидова, были названы Иудою. А все места, какими владел этот народ и какие получил он от Бога, назывались

Иудеей. Столицею ее был Иерусалим, столицею же (метрополией) называется как бы некоторая мать множества городов. Имена этих городов ты найдешь рассеянными повсюду в разных священных книгах; в книге же Иисуса Навина они содержатся собранными вместе воедино.

21. (Ф) Имея в виду все это и возвышая нашу мысль, апостол говорит в одном месте: «Посмотрите на Израиля по плоти» (1 Кор. 10, 18), — этими словами он как бы показывает, что есть какой-то Израиль по духу. И в другом месте он говорит: «не плотские дети суть дети Божьи; не все те израильтяне, которые от Израиля» (Римл. 9, 8, 6); «ибо не тот иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Римл. 2, 28—29). Но суждение об иудее основывается на скрытом (внутреннем признаке), нужно думать, что, соответственно телесному народу иудейскому, существует и некоторый народ «иудеев в тайне», у которых душа приобрела это благородство по некоторым неизреченным основаниям. Кроме того, многие пророчества говорят об Израиле и Иудее, возвещая им будущее. Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, по букве низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного божественного обетования, — неужели они не требуют таинственного истолкования? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные (вещи), то и те, кому даны эти обетования, — не телесны. Но чтобы не останавливаться долго на изречении об «иудее в тайне» и об Израиле по внутреннему человеку — так как для людей не бездеятельных достаточно и этого, — мы возвращаемся к предшествующему рассуждению и говорим, что Иаков есть отец двенадцати патриархов, а эти — отцы родоначальников народных, последние же, в свою очередь, суть отцы всех последующих изра-

ильтян. Итак, что же? Плотские израильтяне восходят по происхождению к народным родоначальникам, родоначальники к патриархам, патриархи к Иакову и его предкам. А духовные израильтяне, образом которых были израильтяне плотские, разве не происходят из известных родов, причем роды произошли из колен, а колена от кого-нибудь одного, кто имеет происхождение уже не это, телесное, но лучшее, — кто тоже произошел от Исаака, сына Авраамова, тогда как все они возводятся к Аврааму, который, по словам апостола, есть Христос? Ведь всякое происхождение племен в самой глубине началось от Христа в той же мере, в какой и от Бога всяческих, потому что Христос после Бога и Отца всех также служит отцом всякой души, как Адам есть отец всех людей. И если Ева послужила апостолу образом церкви, то не удивительно, что и Каин, происшедший от Евы, и все последующие люди, по происхождению восходящие к Еве, служат образами церкви, так как в высшем смысле все произошли от церкви.

(Р) Имея в виду все это и желая как бы приподнять от земли и возвысить наше разумение, апостол говорит в одном месте: «посмотрите на Израиля по плоти». Этими словами он указывает, конечно, то, что существует другой Израиль — Израиль не по плоти, но по духу. И в другом месте он говорит: «и не все те израильтяне, которые от Израиля».

22. (Ф) Если сказанное нами об Израиле, и о коленах, и о родах его убедительно, то слово Спасителя: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Матф. 15, 24) — мы не понимаем так, как бедные разумом эвиониты, которые названы так за бедность разума, потому что по-еврейски «эвион» означает «бедный»; мы не думаем, что Христос пришел преимущественно к плотским израильтянам, «не плотские дети суть дети Божьи» (Римл. 9, 8). Подобное же учение апостол высказывает еще об Иерусалиме; он говорит, что

«вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам» (Галат. 4, 26). И в другом послании: «но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12, 22). Итак, если в поколении душ есть Израиль и если на небе существует какой-то город Иерусалим, то отсюда следует, что небесный Иерусалим служит столицей для израильских городов, и значит, для всей (небесной) Иудеи. Поэтому если мы слушаем Павла, как Бога и еще провозвестника Премудрости, то мы должны думать, что все предсказания об Иерусалиме и повествования о нем Писание возвещает о небесном городе и обо всей стране, заключающей в себе города небесной земли. Может быть, Спаситель возводит нас именно к этим городам, когда дает начальство над пятью или десятью городами (рабам), которые отличились хорошим употреблением мин. Но если пророчества об Иудее и об Иерусалиме, об Израиле, Иуде и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, представляют различные тайны, то, следовательно, и пророчества о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Тире и тирянах, о Сидоне и сидонянах и о прочих народах пророчествуют не только об этих плотских египтянах, вавилонянах, тирянах и сидонянах, но и о духовных (народах). Ведь если есть духовные израильтяне, то, следовательно, есть и духовные египтяне и вавилоняне. И действительно, то, что Иезекииль говорит о фараоне, царе Египетском (Иез. 29—32), не подходит вполне ни к какому человеку, управлявшему или имеющему управлять Египтом, — как это будет ясно для внимательных исследователей. Подобным образом и пророчество о князе Тирском (Иез. 26) нельзя разуметь о каком-нибудь человеке, который управлял Тиром. То, что говорится во многих местах, и особенно у Исайи (гл. 14) о Навуходоносоре, тоже нельзя пони-

мать в отношении к этому человеку; потому что Навуходоносор-человек не падал с неба, не был денницею и не восходил утром над землею. У пророка Иезекииля говорится еще о Египте, что некогда он будет опустошен в течение сорока лет, так что там нельзя будет найти следа человеческого, — и он подвергнется такой войне, что по всей стране кровь будет по колена. Какой умный человек отнесет все это к Египту, который находится в соседстве с эфиопами, имеющими почерневшие от солнца тела?

(Р) Итак, мы научены апостолом, что есть один Израиль по плоти, а другой — по духу. Поэтому, слыша слова Спасителя: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева», мы понимаем эти слова не так, как мудрствующие о земном, т. е. эвиониты, которые по самому имени своему называются бедными, — ведь «эвион» по-еврейски означает «бедный», — но мы разумеем, что существует некоторый род душ, называемых Израилем, сообразно со значением этого имени, ибо Израиль означает: «ум, видящий Бога» или: «человек, видящий Бога». Подобное же апостол открывает еще об Иерусалиме, говоря, что «вышний Иерусалим свободен: он — матерь нам всем». И в другом своем послании он говорит: «но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму» и множеству ангелов славословящих, к «церкви первенцев, написанных на небесах». Итак, если в этом мире есть некоторые души, называемые Израилем, а на небе есть какой-то город, именуемый Иерусалимом, то, следовательно, небесный Иерусалим служит столицей тех городов, которые, как говорится (в Писании), принадлежат к израильскому народу. Соответственно этому мы думаем и обо всей Иудее: по нашему мнению, пророки говорили о ней в форме некоторых таинственных повествований, когда пророчествовали что-нибудь или об Иудее, или об Иерусалиме, или предсказывали различные, известные в священной истории, нападения на Иудею или на

Иерусалим. Таким образом, если слова Павла мы принимаем за слова Христа, говорившего в нем, то все повествования и предсказания об Иерусалиме, согласно учению Павла, мы, конечно, должны понимать в отношении к тому городу, какой он называет небесным Иерусалимом, и ко всем тем странам или городам, которые называются городами святой земли и столицею которых служит Иерусалим. Нужно думать, что Спаситель имел в виду именно эти города, когда, желая побудить нас к высшему разумению, обещал власть над десятью или пятью городами тем (рабам), которые хорошо распорядились деньгами, какие Он поручил им. Но если пророчества об Иудее и Иерусалиме, об Иуде, Израиле и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, указывают на некоторые божественные тайны, то, конечно, и те пророчества, какие были произнесены о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Сидоне и сидонянах, не до́лжно понимать как пророчества об этом Египте, находящемся на земле, или о Вавилоне, Тире и Сидоне. И действительно, то, что пророк Иезекииль изрек о фараоне, царе Египетском, неприложимо ни к какому человеку, царствовавшему в Египте, как это ясно показывает самый текст этого места. Подобным образом и то, что говорится о князе Тирском, нельзя понимать в приложении к какому-нибудь человеку как князю Тирскому. Точно так же, разве возможно относить к человеку то, что говорится во многих местах Писания, особенно же у Исайи о Навуходоносоре? Кто, по словам Писания, ниспал с неба, кто был денницею, кто восходил утром, тот не есть человек. Иезикииль говорит о Египте, что он будет опустошен в течение сорока лет, так что даже следа человеческого не найдется там, и он подвергнется такой войне, что по всей земле его человеческая кровь поднимется до колен. Не знаю, какой умный человек может применить это пророчество к этому земному Египту, смеж-

ному с Эфиопией? Но до́лжно рассмотреть, не лучше ли думать так: как существует небесный Иерусалим и Иудея, а также, без сомнения, и народ, обитающий в них, называемый Израилем, так, может быть, есть и некоторые, смежные с Иудеей и Иерусалимом, (небесные) страны, которые и называются Египтом, Вавилоном, Тиром, Сидоном, есть и князья этих стран, а души, обитающие в этих странах, называются египтянами, вавилонянами, тирянами и сидонянами. Эти-то, кажется, души, сообразно с теми отношениями, в каких они там находятся, были отведены в плен и, таким образом, из Иудеи, из лучших и высших мест, низошли в Вавилон или Египет или были рассеяны по разным другим народам.

23. (Ф) И ниже. Умирающие здесь обыкновенной смертью распределяются на основании дел, совершенных здесь, так что признанные достойными так назваемой адской страны получают разные места соответственно своим грехам. Так же, может быть, и те, которые, так сказать, умирают там (на небе), нисходят в этот ад, признанные достойными обитать в различных, лучших или худших, жилищах на всем земном пространстве и родиться от таких или иных родителей, — так что израильтянин может когда-нибудь попасть в число скифов, а египтянин — перейти в Иудею. Однако Спаситель пришел собрать погибших овец дома Израилева. Но так как многие израильтяне не последовали Его учению, то (взамен израильтян) призываются язычники. Это, как мы думаем, скрыто в исторических повествованиях. «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то» (Матф. 13, 44). Подумаем же, не есть ли видимая сторона Писания — поверхность его и то, что в нем наиболее доступно, — не есть ли это — целое поле, наполненное разнообразными растениями, а скрытое (в этом поле) — то, что не всем видно, оно как бы зарыто под види-

мыми растениями, — не означает ли сокровища мудрости и тайны знания? Дух через Исайю называет эти сокровища темными, невидимыми и скрытыми (Исайя 45, 3). Только один Бог может сокрушить медные врата, скрывающие их, и сломать железные засовы, наложенные на дверях, — и тогда станет понятным все то, что говорится в Бытии о разных истинных родах душ и как бы о племенах, находящихся то близко, то далеко от Израиля, тогда станет понятно и удаление семидесяти душ в Египет, чтобы сделаться так многочисленными, как звезды небесные, но так как не все они служат светом мира — «ибо не все те израильтяне, которые от Израиля» (Римл. 9, 6), — то некоторые из семидесяти делаются как неисчислимый песок на берегу моря.

(Р) Отходящие из этого мира через обыкновенную смерть распределяются соответственно своим делам и заслугам и по достоинству назначаются: одни в место, называемое преисподней, другие на лоно Авраамово и (вообще) все — по разным местам или обителям. Так, может быть, и те, которые, если можно так выразиться, как бы умирают там, нисходят из тех высших мест в эту преисподнюю.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «И как умирающие в этом мире, вследствие разделения тела и души, получают различные места в преисподней, сообразно с различием (своих) дел, так, может быть, и те, которые, так сказать, умирают в области небесного Иерусалима, нисходят оттуда в преисподнюю нашего мира, чтобы получить на земле разные места, сообразно с качеством (своих) заслуг».)*

Ради этого именно различения, как я верую, тот ад, куда отводятся души людей, умирающих здесь, называется в Писании адом преисподнейшим, как говорится в Псалмах: «Ты избавил душу мою от ада преисподнего» (Пс. 85, 13). Итак, каждому из тех, которые нисходят на землю, сообразно с его

заслугами или с тем местом, которое он занимал там, в этом мире определяется родиться в разных странах, среди разных народов, в разных отношениях, с такими или иными слабостями, и произойти или от богобоязненных, или от менее благочестивых родителей; при этом иногда случается, что израильтянин попадает в число скифов, а бедный египтянин изводится (из Египта) в Иудею. Однако Спаситель наш пришел собрать погибших овец дома Израилева; но так как большинство израильтян не приняли Его учения, то были призваны язычники. Отсюда, очевидно, следует, что пророчества, обращенные к разным народам, до́лжно относить больше к душам и к различным небесным обитателям их. Нужно также исследовать и рассмотреть повествование о событиях, какие случались с народом израильским, или с Иерусалимом, или с Иудеей, при нападении тех или других народов: так как весьма многие из этих событий не совершились телесно, то указанные повествования гораздо более приложимы к тем духовным народам, которые обитали на этом, как говорится, преходящем небе, а может быть, и теперь еще живут там.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «И так как души, преходящие из этого мира в преисподнюю, мы сравнили с теми душами, которые как бы умирают, переходя из высшего неба в наши обиталища, то нужно осторожно исследовать, не можем ли мы сказать то же самое и о рождении каждой отдельной души, а именно: как души, рождающиеся на этой нашей земле, или, благодаря исправлению, выходят из преисподней в высшие (места) и принимают человеческое тело, или же нисходят к нам из лучших мест; точно так же, может быть, и высшие места на тверди занимают разные души, причем одни души поднялись в эти лучшие места из наших жилищ, а другие ниспали на твердь из жилищ небесных, хотя и не согрешили настолько, чтобы быть низверженными в те места, где живем мы».)*

Если же кто потребует от нас очевидных и достаточно ясных доказательств на это из Священного Писания, то до́лжно ответить, что у Святого Духа было намерение скрыть это (учение о небесных народах) в повествованиях как бы о различных (земных) событиях, и притом скрыть поглубже; в этих повествованиях говорится, что одни люди сходят в Египет или уводятся в плен в Вавилон и в этих самых странах подвергаются чрезвычайному уничижению и делаются рабами господ, другие же в самых местах пленения жили в славе и великолепии, так что имели власть и начальство и управляли народами, которые нуждались в управлении. Все это, как мы сказали, содержится скрытым и затаенным в повествованиях Св. Писания, потому что «подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то». Рассмотри поприлежней, не указывается ли в этих словах то, что самая, так сказать, почва и поверхность Писания, т. е. что читается по букве, есть поле, наполненное и цветущее растениями всех родов, а высший и глубочайший духовный смысл — это те скрытые сокровища мудрости и знания, которые Святой Дух, через Исайю, называет сокровищами тайными, невидимыми и скрытыми. Чтобы найти эти сокровища, необходима помощь Божья, так как один только Бог может сокрушить медные ворота, которыми они заперты и скрыты, и разломать железные замки и засовы, заграждающие доступ ко всему тому, что прикровенно написано в Бытии о разных родах душ и о тех поколениях и племенах, которые принадлежат к родству Израиля или же далеко отстоят от его племени. Только при помощи Божьей можно открыть и то, что означает нисшествие в Египет семидесяти душ. Эти семьдесят душ в Египте размножаются, как звезды небесные. Но так как не все, принадлежавшие к ним, служат светом мира — «ибо не все те израильтяне, которые от Изра-

иля», — то некоторые из этих семидесяти душ делаются как бесчисленный песок на берегу моря.

24. (Римл. 9, 6). Это нисшествие святых отцов в Египет, т. е. в этот мир, можно думать, было допущено промыслом Божьим для просвещения прочих (душ) и для наставления рода человеческого, дабы прочие души получили от них помощь через просвещение: ведь израильтянам первым были вверены слова Божьи, и один только этот народ, по слову Писания, видит Бога, — так как это означает имя Израиля в переводе (с еврейского языка). Соответственно этому (толкованию переселения израильтян в Египет) нужно применять и объяснять и то обстоятельство, что Египет поражается десятью казнями, дабы он дозволил выйти народу Божьему. В этом же духе следует объяснять и те события, какие происходят с народом в пустыне, и то, что из приношения всего народа устраивается скиния или приготовляется священническая одежда, а также все то, что говорится о богослужебных сосудах. Все это, как написано, поистине содержит в себе тень и образ небесного — так как Павел ясно говорит об иудеях, что они — «которые служат образу и тени небесного» (Евр. 8, 5). В этом же самом законе содержится и то, по каким законам и по каким установлениям до́лжно жить в святой земле. Здесь представлены также и угрозы для тех, кто будет нарушать закон, а для людей, которые нуждались в очищении, — как будто они должны были очень часто оскверняться, — здесь устанавливаются различные роды очищения, чтобы через эти очищения они достигали того единого очищения, после которого уже нельзя оскверниться. В законе исчисляется народ, но не весь, так как детские души, согласно Божественному повелению, еще не имеют должного возраста для исчисления; не считаются и те души, которые не могут сделаться главою другой (души), но сами подчинены другим как главе. Такими Писание назвало женщин, которые поэтому и не

включаются в исчисление, заповеданное Богом. Считаются только те, которые называются мужами, и это, очевидно, показывает, что женщины не могут считаться отдельно, но подразумеваются в тех, кто называется мужами. Но преимущественно к священному числу относятся люди, готовые выступить на войны израильские, способные сражаться против тех неприятелей и врагов, которых Отец покорил Сыну, сидящему одесную Его, чтобы Он разрушил всякое начальство и власть. Через эти именно отряды Своих воинов, которые, воинствуя за Бога, не затрудняют себя житейскими делами, Бог ниспровергает царства противника.

*(Из письма Иеронима к Авиту: «При конце всех вещей, когда мы возвратимся в небесный Иерусалим, противные силы восстанут войною против народа Божьего, чтобы сила людей Божьих не осталась праздною, но чтобы они упражнялись в борьбе и имели случай проявить свое мужество; а этого случая они, конечно, не могут получить, если прежде всего не восстанут мужественно на противников, которые, как мы читаем в Книге Чисел, были побеждены разумным, стройным и искусным сопротивлением».)*

Эти воины носят с собою щиты веры и пускают стрелы мудрости; на них блистает шлем надежды и спасения и броня света защищает (их) грудь, исполненную Богом. Вот какими воинами назначаются быть и вот к каким войнам приготовляются, по моему мнению, те, которых Бог повелевает исчислить в священных книгах. Но те, у кого, по слову Писания, исчислены даже волосы головы, изображаются гораздо более славными и совершенными, чем эти (воины Ветхого Завета). Наказанные же за грехи — те, чьи тела пали в пустыне, — подобны, кажется, тем, которые, хотя и немало преуспели, но совсем не могли достигнуть конца совершенства по разным причинам, потому ли, говорят, что возроптали, или же стали

почитать идолов, или впали в прелюбодеяние, или сделали что-нибудь такое, о чем даже нельзя догадаться умом. По моему мнению, не чуждо таинственности и то, что некоторые (израильтяне), имеющие много скота и много животных, идут впереди и прежде других занимают место, богатое пастбищами и кормом для скота, — то место, которое прежде всех (других мест) утвердила за собою военная сила Израиля. Испросившие себе у Моисея это место отделяются (от прочих, поселяясь) по ту сторону Иордана и устраняются от обладания святою землей. Этот Иордан как образ небесных (вещей), можно думать, орошает и наполняет жаждущие души и умы, прилежащие к нему. Далее, кажется, не лишено таинственного смысла и то обстоятельство, что Моисей от (Самого) Бога выслушивает то, что написано в левитском законе, а народ делается слушателем Моисея во Второзаконии и у него учится тому, чего не мог слышать от (Самого) Бога. По этой причине Второзаконие называется как бы вторым законом: по мнению некоторых, это название означает, что первым преходящим законом, какой был дан Моисеем, по-видимому, предъизображается второе законодательство, которое Моисей нарочито предоставляет Иисусу, своему преемнику. Моисей же, по нашему верованию, служит образом Спасителя нашего, Который Своим вторым законом, т. е. евангельскими заповедями, все приводит к совершенству.

25. *(Из письма Юстиниана к Мине: «Но, кажется, название Второзакония лучше объяснить так. Как во Второзаконии законодательство излагается очевиднее и яснее, чем в книгах, написанных раньше, так и тем пришествием Спасителя, какое Он совершил в уничижении, приняв образ раба, указывается более славное и величественное второе пришествие Его во славе Отца; в этом-то (втором) пришествии и осуществится образ Второзакония, так как в Царстве Небесном все святые будут жить по зако-*

*нам вечного евангелия. И как первым пришествием Своим Он исполнил закон, имевший тень будущих благ, так и тем славным пришествием будет исполнена и приведена к совершенству тень этого (первого) пришествия. Пророк говорит об этом так: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень, тот, о котором говорим: под тенью Его будем жить среди народов» (Плач Иерем. 4, 20), — т. е. «поживем» тогда, когда от временного евангелия Христос переведет всех святых к евангелию вечному. На это вечное евангелие указал Иоанн в Апокалипсисе (Откр. 14, 6). «Но если кто будет исследовать еще о страдании, то покажется дерзким задаваться вопросом о страданиях Христа в небесных странах. Однако между небесными (существами) есть ведь духи злобы; потому как мы не стыдимся исповедовать Распятого здесь для разрушения того, что Он разрушил (Своим) страданием, так не устрашимся допустить, что и там, до окончания всего века, постоянно совершается нечто подобное».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Тенью евангелия Он (Христос) исполнил тень закона, но весь закон есть образ и тень небесных священнодействий. Поэтому до́лжно особенно тщательно исследовать, правильно ли мы думаем, что и небесный закон, и священнодействия высшего служения не имеют полноты, но нуждаются в истине того евангелия, которое в Апокалипсисе Иоанна названо вечным, — конечно, по сравнению с этим нашим евангелием, которое временно и проповедано в преходящем мире и веке».*

*«А если мы пожелаем исследовать еще и о страдании Господа Спасителя, то, конечно, дерзко и безрассудно будет спрашивать о страдании Его на небе. Однако, если между небесными существами есть духи злобные и если мы не стыдимся исповедовать крест Господа для разрушения того,*

*что Он разрушил Своим страданием, то почему бы нам бояться предположить нечто подобное и в высших местах, в конце веков, чтобы Его страданием спаслись народы всех мест?»)*

26. Впрочем, во всем этом для нас должно быть достаточным согласовать свою мысль с правилом благочестия и о словах Святого Духа думать так, что наилучшая речь не блистает слабым человеческим красноречием, но, как написано, «вся слава дщери царя внутри» (Пс. 44, 14), и сокровище божественных мыслей заключается в бренном сосуде презренной буквы. Но если кто из любопытства ищет объяснения частностей, то пусть он придет и вместе с нами послушает апостола Павла. Исследуя глубину Божественной Премудрости и знания при помощи Святого Духа, проницающего даже глубины Божьи (1 Кор. 2, 10), и будучи не в силах достигнуть цели и, так сказать, внутреннейшего познания, в отчаянии об этом деле и в изумлении он восклицает и говорит: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божьего!» (Римл. 11, 33). А что он воскликнул это вследствие отчаяния в совершенном познании, слушай, что говорит он сам: «Как непостижимы судьбы Его, и неисследимы пути Его» (Римл. 11, 33). Он не сказал, что нелегко постигнуть судьбы Божьи, но — совсем нельзя, и не сказал, что трудно исследовать пути Его, но — нельзя исследовать. В самом деле, сколько бы кто ни подвигался вперед в исследовании, сколько бы ни преуспевал с самым искренним усердием, однако даже вспомоществуемый благодатью Божьей и просвещенный умом он не будет в состоянии совершенно и до конца постигнуть то, что исследуется, — и никакой сотворенный ум никаким образом не может познать (этого): лишь только он найдет что-нибудь из того, что ищет, он опять видит иное, что еще только нужно исследовать; если же он достигнет и этого, то опять гораздо больше увидит такого, что еще до́лжно подвергнуть изысканию.

Поэтому и мудрейший Соломон, премудростью созерцая природу вещей, говорит: «Я сказал: буду я мудрым, но мудрость далека от меня. Далеко то, что было глубоко-глубоко: кто постигнет его?» (Еккл. 7, 24—25). Также Исайя знал, что смертная природа не может найти начала вещей, что этого не могут сделать даже существа хотя и более божественные, чем человеческая природа, но тоже созданные, или сотворенные; итак, зная, что ни одно из этих существ не может найти ни начала, ни конца, он говорит: «Пусть они представят и скажут нам, что произойдет, пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло». Или: «Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги» (Исайя 41, 22—23). Так учил и еврейский учитель. Так как начало и конец всего никто не может постигнуть, кроме Господа Иисуса Христа и Святого Духа, то, по словам (этого учителя), Исайя в форме видения сказал, что есть только два серафима, которые двумя крыльями закрывают лицо Божье, двумя — ноги и двумя летают, взывая друг к другу и говоря: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф, исполнь вся земля славы Твоея» (там же, 6, 3). Значит, только серафимы имеют по два крыла своих на лице Бога и на ногах Его; поэтому с дерзновением до́лжно возвестить, что ни воинства святых ангелов, ни святые престолы, ни господства, ни начальства, ни власти не могут точно знать начало всего и конец вселенной. Но до́лжно думать, что те святые, которых перечислил Дух, суть в то же время силы, ближайшие к самым началам, и постигают (их) настолько, насколько не могут постигнуть прочие (существа). Впрочем, каково бы ни было то, чему научатся эти силы по откровению Сына Божьего и Святого Духа, и хотя они достигнут весьма многого, и притом так, что высшие достигнут гораздо большего, чем низшие, однако познать все для них невозможно, как написано: «Множайшая дел Бога в сокровенных» (Сирах. 16, 28). Поэтому жела-

тельно, чтобы каждый, забывая заднее, по мере своих сил стремился вперед — и к лучшим делам, и к более чистому чувству и познанию через Иисуса Христа, Спасителя нашего, Которому слава вовеки.

27. Итак, всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах, так как у каждого отдельного народа существует различное употребление слов, и пусть обращает внимание больше на то, что́ обозначается, нежели на то, какими словами обозначается, — особенно в столь великих и трудных вещах, как, например, в вопросе о том, существует ли такая субстанция, в которой не до́лжно мыслить ни цвета, ни формы, ни осязаемости, ни величины, — субстанция, созерцаемая одним только умом? Эту субстанцию каждый называет так, как ему хочется. Греки называли ее бестелесною, божественные же Писания провозглашают ее невидимою, ибо, по словам Павла, Христос есть образ Бога невидимого (Колос. 1, 15). И еще он говорит, что через Христа сотворено все, видимое и невидимое (Колос. 1, 17). Это означает, что и между тварями есть некоторые субстанции, невидимые по своему свойству. Но эти субстанции, хотя сами и бестелесны, однако пользуются телами, будучи сами выше телесной субстанции. Субстанция же Троицы, Которая есть начало и причина всего, из Которой все, через Которую все и в Которой все, — не есть тело и не находится в теле, как нужно веровать, но совершенно бестелесна. Впрочем, мы сказали об этом хотя и кратко, но не совсем кстати, так как были принуждены к тому последовательностью самого рассуждения, — и сказанного должно быть достаточно для доказательства того, что есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, — такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. Этого правила до́лжно держаться и при уразумении бо-

жественных Писаний, т. е. о том, что говорится (в Писании), следует судить не по слабости слова, но по божественности Святого Духа, вдохновением Которого они написаны.

## КРАТКОЕ ПОВТОРЕНИЕ СКАЗАННОГО ВЫШЕ ОБ ОТЦЕ, И СЫНЕ, И СВЯТОМ ДУХЕ, И О ПРОЧЕМ

28. После нашего посильного рассуждения об этих вышеуказанных предметах, теперь, ради напоминания о том, что было сказано в различных местах, время повторить отдельно о каждом предмете, и прежде всего — повторить об Отце, и Сыне, и Святом Духе. Так как Бог Отец невидим и неотделим от Сына, то Сын рожден не через выделение из Него, как думают некоторые. Ведь если Сын есть выделение Отца — выделение же означает такое рождение, какое обыкновенно бывает у животных или у людей, то и произведший, и произведенный необходимо должны быть телом. Мы не говорим так, как думают еретики, и не говорим, что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына, или что Сын сотворен Отцом из не сущих, т. е. помимо сущности Отца, так что было некогда (время), когда Сына не было; но, устранив от невидимого и бестелесного всякую мысль о телесном, мы говорим, что Слово и Премудрость родились без всякого телесного страдания, как хотение происходит от мысли. И так как Сын называется Сыном любви, то не будет непристойным подобным же образом считать Его и Сыном воли. Далее Иоанн указывает, что Бог есть свет (Иоан. 1, 5), а Павел говорит, что Сын есть сияние вечного света (Евр. 1, 3). Значит, как свет никогда не может быть без сияния, так, конечно, и Сын не может быть мыслим без Отца. Он называется также и отпечатленным образом ипостаси Его, и Словом,

и Премудростью. Как можно говорить, что было некогда (время), когда Сына не было? Ведь говорить это — значит, собственно, утверждать, что было некогда (время), когда не было истины, когда не было Премудрости, когда не было жизни, тогда как во всем этом в совершенной степени мыслится сущность Бога Отца; все это не может быть отнято от Него и никогда не может отделиться от Его сущности. Для мысли эти свойства представляются, конечно, множественными, но на деле и в сущности они составляют одно, и именно в них заключается полнота Божества. Что же касается нашего выражения, что никогда не было (времени), когда не было Сына, то и это выражение нужно принимать не в собственном смысле. Эти названия, т. е. «когда» или «никогда», служат для обозначения времени: но то, что говорится об Отце, и Сыне, и Святом Духе, до́лжно мыслить выше всех веков и выше всей вечности; ибо Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, до́лжно измерять веками и временем. Затем, никто не станет думать, что этот Сын Божий заключается в каком-нибудь месте. Он есть Бог Слово, бывшее в начале у Бога, Он есть Премудрость, Истина, Жизнь, Правда, освящение, искупление, а все это не нуждается в месте, чтобы делать что-нибудь или действовать; но каждое из этих (наименований) до́лжно понимать в применении к тем, которые участвуют в Его силе и воздействии.

*(Евсевия «Против Маркелла»: «Время повторить об Отце, и Сыне, и Святом Духе и изложить кое-что из того, что было пропущено тогда относительно Отца. Будучи неделимым и нераздельным, Он делается Отцом Сына, не выделяя Его, как думают некоторые: ибо если Сын есть выделение Отца и рождается от Него, как дети животных, то и производящий, и произведенный необходимо должны быть телом».*

*Из письма Юстиниана к Мине: «Этот Сын, рожденный по воле Отца, есть образ Бога невидимого, сияние славы Его и образ испостаси Его, перворожденный всей твари, тварь, премудрость, — ибо сама Премудрость говорит: Бог „имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих“ (Притч. 8, 22)».)*

29. Но если кто скажет, что благодаря тем, которые участвуют в Слове Божьем, или в Премудрости Божьей, или в Истине, или в Жизни, по-видимому, и самое Слово и Премудрость находится в (определенном) месте, то до́лжно ответить ему (следующее). Несомненно, что Христос как Слово и Премудрость и все прочее был в Павле, почему Павел и говорил: «Вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне» (2 Кор. 13, 3), и еще: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Но кто будет сомневаться, что, будучи в Павле, Он (в то же время) подобным же образом был и в Петре, и в Иоанне, и в каждом из святых, и не только в святых, находящихся на земле, но и в тех, которые находятся на небесах? Ведь нелепо сказать, что Христос, конечно, был в Петре и в Павле, а в архангеле Михаиле или Гаврииле не был. Из этого ясно можно понять, что Божество Сына Божьего не заключается в каком-нибудь месте; в противном случае, Он был бы именно только в этом месте и не находился бы ни в каком другом месте; но, соответственно величию бестелесной природы, Он не заключается ни в каком месте и ни в каком месте не мыслится отсутствующим. Впрочем, нужно заметить только следующее различие. Хотя, как мы сказали, Сын Божий находится в различных существах, например в Петре или Павле, в Михаиле или Гаврииле, но находится не во всех одинаково: в архангелах Он находится полнее и яснее и, так сказать, более открыто, нежели в прочих святых мужах. Это ясно из того, что, по выражению евангельского изречения (Матф. 22, 30),

святые, достигши совершенства, сделаются подобными или равными ангелам. Отсюда видно, что Христос в каждом изображается настолько, насколько позволит мера заслуг.

30. Кратко повторивши это учение о Троице, следует кратко напомнить и о том, что через Сына, как говорится (в Писании), «создано все, что на небесах и что на земле видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано, и Он есть прежде всего и все Им стоит, и Он есть глава» (Колос. 1, 16—18). Согласно с этим и Иоанн в Евангелии говорит, что «все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Иоан. 1, 3). Давид же, указывая тайну всей Троицы в создании вселенной, говорит: «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). После этого кстати напомним о телесном пришествии и о воплощении единородногоо Сына Божьего. Об этом до́лжно думать не так, будто все величие Его Божества было заключено в границы малейшего тела, так что все Слово Божье, и Премудрость Его, и субстанциальная Истина, и Жизнь будто бы отделились от Отца и были обняты и ограничены в пределах этого малого тела и вне этих пределов уже не действовали. Благоразумное и благочестивое исповедание должно быть в середине между двумя крайностями: с одной стороны, оно не должно признавать во Христе никакого недостатка в Божестве; с другой стороны, оно не должно мыслить в Нем совершенно никакого отделения от отчей вездесущей субстанции. Именно нечто подобное указывал Иоанн Креститель, когда во время телесного отсутствия Иисуса говорил народу: «Но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете: Онто Идущий за мною, но Который стал впереди меня; я недостоин развязать ремень у обуви Его» (Иоан. 1, 26—27). Что касается телесного присутствия, то, конечно, нельзя было сказать этого об отсутствующем, но именно Сын Божий стоял посреди тех, между которыми не присутствовал телесно.

31. Но да не подумает кто-либо, будто мы утверждаем этим, что во Христе была некоторая часть Божества Сына Божьего, остальная же часть находилась еще где-нибудь или повсюду. Так могут думать люди, не знающие природы бестелесной и невидимой сущности. Между тем в отношении бестелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и над всем, — именно таким образом, как мы сказали выше, т. е. как Премудрость, или Слово, или Жизнь, или Истина. Таким пониманием, без сомнения, исключается всякое пространственное ограничение. Итак, Сын Божий, желая, для спасения рода человеческого, явиться людям и обращаться между людьми, воспринял не человеческое только тело, как думают некоторые, но и душу, по природе, конечно, подобную нашим душам, по расположению же и добродетели подобную Ему самому, — такую душу, которая могла бы неуклонно исполнять все желания и распоряжения Слова и Премудрости. А что Он имел душу, на это весьма ясно указывает в Евангелиях Сам Спаситель, говоря, что «никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее; имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Иоан. 10, 18). И еще: «Душа Моя скорбит смертельно» (Матф. 26, 38), и еще: «душа Моя теперь возмутилась» (Иоан. 12, 27). Под печальной и возмущенной душой здесь нельзя разуметь Слово Божье: это Слово, по силе (Своей) Божественной власти, говорит: «имею власть отдать ее». Однако мы говорим, что в этой душе Сын Божий был не так, как Он был в душе Павла или Петра и прочих святых, в которых, по (нашему) верованию, Христос говорит так же, как и в Павле. О всех этих людях нужно думать то, что говорит Писание, именно что никто не родится чистым от нечистого и что дни ему определены (Иов 14, 4—5). Душа же, которая была в Иисусе, избрала добро прежде, чем узнала зло (Исайя 7, 16). И так как она возлюбила правду и возненави-

дела беззаконие, то по этой причине Бог помазал ее елеем радости более соучастников ее (Пс. 44, 8). Именно она была помазана елеем радости тогда, когда непорочным союзом соединилась со Словом Божьим и, вследствие этого, одна из всех душ сделалась неспособною к греху, так как совершенно и вполне восприняла Сына Божьего. Поэтому она есть едино с Сыном Божьим и называется Его именами, равно как Тот, через Которого, по слову Писания, сотворено все, называется Иисусом Христом. Так как эта душа приняла в себя всю Премудрость Божью, и Истину, и Жизнь, то именно о ней, по моему мнению, апостол сказал еще следующее: «жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Колос. 3, 3—4). В самом деле, кого иного нужно разуметь под этим Христом, Который, говорится, скрыт в Боге, а потом явится, — как не Того, Кто, по слову (псалма), был помазан елеем радости, т. е. субстанциально исполнится Богом, в Котором теперь и скрыт, как говорит апостол? Поэтому Христос полагается примером и для всех верующих. Как Он всегда избирал добро и избрал его, еще совершенно не зная зла, и возлюбил правду и возненавидел беззаконие — вследствие чего Бог и помазал Его елеем радости, — так и каждый, после падения или после заблуждения, следуя предложенному примеру, должен очиститься от пороков и, держась Путеводителя, должен идти тесным путем добродетели. Таким образом, через подражание Ему мы сделаемся, насколько это возможно, причастными Божественной природе, как написано: «Кто говорит, что верует во Христа, должен поступать так, как Он поступал» (1 Иоан. 2, 6). Это Слово и эта Премудрость, через подражание Которой мы называемся и премудрыми, и разумными, делается всем для всех, чтобы всех приобрести; даже для слабых Слово делается слабым, дабы приобрести слабых; и так как Оно делается слабым,

то по этой причине о Нем и говорится: «Ибо хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божьей» (2 Кор. 13, 4). Так же коринфянам, которые были немощны, Павел объявляет, что он ничего не знает, кроме Иисуса Христа, и притом распятого (1 Кор. 2, 2).

32. Некоторые утверждают, что к этой душе (Христа) — именно как только она восприняла тело от Марии — относятся также слова апостола: «Он, будучи образом Божьим, не почитал хищением быть равным Богу, но умалил себя самого, приняв образ раба» (Фил. 2, 6—7), утверждают на том основании, что Сын Божий, посредством наилучших примеров и наставлений, без сомнения, восстановил в этой душе образ Божий и воззвал ее в ту полноту, откуда Он унизил Себя. Как через участие в Сыне Божьем кто-либо усыновляется и через участие в Премудрости делается мудрым в Боге, так и через участие в Святом Духе он делается святым и духовным. При этом принимать участие в Святом Духе — то же, что (принимать участие) в Отце и Сыне, потому что природа Троицы едина и бестелесна. Что сказали мы об участии души, то же самое в подобном же смысле, как и о душах, нужно думать и об ангелах и о небесных силах, так как всякая разумная тварь нуждается в участии в Троице. В своем сочинении мы, по мере возможности, говорили также и о том, в чем состоит сущность этого видимого мира, потому что об этом обыкновенно спорят даже особенно много, — говорили ради тех, которые в нашей вере обыкновенно ищут еще основания для верования, и ради тех, которые возбуждают против нас еретические споры и постоянно пустословят на ветер о материи, хотя сами еще не смогли понять даже того, что такое материя. Я считаю необходимым кратко напомнить об этом и теперь.

33. И, во-первых, до́лжно знать, что наименования материи, в смысле субстанции, лежащей в основе тел, мы доселе

не нашли в канонических Писаниях. В словах же Исайи: «как огонь истребляет солому и пламя съедает сено», т. е. вещество (Исайя 5, 24), — говорится о людях, подверженных наказаниям, и слово «материя» употребляется вместо «грехи». И в других местах, где, может быть, встречается слово «материя», оно никогда, как я думаю, не опознает того, о чем мы рассуждаем теперь, разве только в Премудрости, называемой Соломоновой, каковую книгу, правда, не все уважают. Там мы находим следующие слова: «Но не можаше бо, — говорит, — всесильная рука Твоя, яже сотвори мир от безобразного вещества, послати на них множество медведей или лютых львов» (Прем.). Очень многие думают, что эта самая материя вещей указывается в том, что написал Моисей в начале Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю, земля же была невидима и неустроена» (Быт. 1, 1). По их мнению, невидимою и неустроенною землею Моисей называет не что иное, как бесформенную материю. Если материя действительно такова, то отсюда ясно, что начала тел — не неизменны. Те же, которые признают началами телесных вещей атомы, т. е. или то, что не может делиться на части, или то, что делится на равные части, или же какой-нибудь один элемент, не могут причислить к началам имя материи, т. е. то, что в собственном смысле означает материю. Но когда в основе всякого тела они (все-таки) полагают материю, субстанцию превращаемую, изменяемую и делимую, то они, конечно, не будут считать ее бескачественною по ее свойству. В этом и мы соглашаемся с ними. Мы совершенно отвергаем нерожденность или несотворенность материи, как мы доказали это выше, насколько могли; там мы показали, что из воды, земли, воздуха и тепла происходят разные плоды, смотря по различным породам деревьев, и высказали, что огонь, воздух, вода и земля взаимно изменяются друг в друга и один элемент разрешается в другой по некоторому взаимному сродству, а также доказали, что субстан-

ция тела и у людей, и у животных состоит из пищи и что влага естественного семени обращается в твердое тело и кости. Все это свидетельствует, что телесная субстанция изменяема и из любого состояния переходит во всякое другое.

34. Однако нужно знать, что субстанция никогда не существует без качества: один только разум усматривает, что материя есть то, что лежит в основе тел и может принимать (то или иное) качество. Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть не что иное, как качества. Ведь если (говорят они) твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость — качества, по отнятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют все. Отсюда утверждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющие материю несотворенною, признают качества (ее) сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению, материю нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все беспрекословно признают сотворенными Богом. Желающие же доказать, что качества извне приданы материи как некоторой основе, пользуются такими примерами. Павел, без сомнения, или молчит, или говорит, или бодрствует, или спит и находится в каком-нибудь определенном телесном положении, т. е. или сидит, или стоит, или лежит. Это — случайные свойства у людей, без которых они не находятся почти никогда. Однако наш разум, очевидно, не определяет Павла по какому-либо из этих признаков, но мы думаем и судим о нем так, что совершенно не принимаем во внимание (различных) его состояний, т. е. бодрствует он или спит, говорит или молчит, и других случайных состояний, обычно испытываемых людьми. Таким образом, если кто мыслит Павла без всех этих случайных признаков, то он может мыслить также и подлежащее (субстанцию) без качеств.

Итак, когда наш ум, оставив мысль о всяком качестве, созерцает самую, так сказать, точку одной только субстанции и держится на ней, не обращая никакого внимания на мягкость или твердость, теплоту или холод, влажность или сухость субстанции, тогда, посредством такого искусственного приема мышления, он, кажется, и созерцает материю свободною от всех этих качеств.

35. Но, может быть, кто-нибудь спросит, можем ли мы найти для этой мысли какое-нибудь основание в Писании? Мне кажется, нечто подобное указывается в Псалмах, когда пророк говорит: «Несоделанное Твое видели очи мои» (Пс. 138, 16). По-видимому, дух пророка в прозорливом созерцании рассматривал начала вещей и, чистым умом и мыслью отделяя материю от качеств, усмотрел несоделанное Божье, которое, разумеется, было «соделано» через присоединение качеств. Также и Енох в своей книге говорит: «Я дошел даже до несовершенного». Я думаю, это можно понимать подобным же образом, т. е. ум пророка, исследуя и обсуждая различные видимые вещи, дошел до того начала, где увидел несовершенную материю без качеств. При этом в той же книге записаны еще такие слова Еноха: «Я познал все материи». Это (выражение) имеет, конечно, тот смысл, что он рассмотрел подразделения материи, все разные виды, на какие разделена единая материя, т. е. виды людей, животных, неба, солнца — словом, всего, что есть в этом мире. После этого мы, по мере возможности, доказали в своем сочинении, что все существующее сотворено Богом и нет ничего несотворенного, кроме природы Отца, и Сына, и Святого Духа; мы также доказали, что Бог, благой по природе, желал иметь тех, кому бы делать благодеяния и кто бы радовался получить Его благодеяния, и что именно вследствие этого желания Он сотворил достойных тварей, т. е. таких, которые могли бы достойным образом вмещать Его; Бог даже говорит, что Он ро-

дил их, как сынов. Он сотворил все числом и мерою, ибо у Бога нет ничего без границ или без меры. Своею силою Он содержит все, Сам же не может быть обнят умом никакой твари, так как Его природа известна только самой себе. Один только Отец знает Сына, и один только Сын знает Отца, и один только Дух Святой исследует глубины Божьи.

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Никто пусть не соблазняется словом, если мы полагаем меру и Божьей силе. Ибо обнять безграничное невозможно по (самой) природе (его). Но если то, что содержит Сам Бог, имеет границы, то необходимо должен быть предел того, на какое количество ограниченного у Него достаточно сил. Если Отец объемлет все, в числе же всего находится и Сын, то ясно, что Он объемлет и Сына. Но кто-нибудь спросит, правда ли, что Бог познает Сам Себя так же, как познается Он Единородным? И тогда обнаружится, что изречение: Отец, пославший Меня, более Меня, — истинно во всех отношениях, так что и в познании Отец познает Сам Себя больше, яснее и совершеннее, нежели познает Его Сын».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Если Сын познает Отца, то, кажется, по тому самому, что Он знает Его. Он может и постигнуть Его — в том смысле, в каком мы говорим, что дух художника знает меру искусства. И нет сомнения, что если Отец в Сыне, то Он и постигается Тем, в Ком Он находится. Если же постижением мы называем то, что Тот, Кто знает, не только объемлет мыслью и премудростью, но и содержит силою и могуществом все (что Он знает), то мы не можем сказать, что Сын постигает Отца. Отец же постигает все; но в числе всего находится и Сын, следовательно, Он постигает и Сына. Любознательный читатель пусть расследует, так ли Отец познает Сам Себя, как познается Он Сыном; и, зная, что написанное: Отец, пославший Меня, более Меня*

*(Иоан. 14, 28), — во всех отношениях истинно, он согласится и скажет, что и в познании Отец больше Сына, так как Сам Себя Он познает совершеннее и чище, чем познает Его Сын».)*

Итак, всякая тварь распределяется у Него в границах определенного числа и меры, будет ли это число разумных существ или мера телесной материи. Разумной природе необходимо было пользоваться телами. Ведь эта природа, как известно, изменчива и превратна вследствие самой своей тварности (ибо что не существовало, а (потом) начало существовать, то по этому самому отличается изменчивой природой); посему она имеет как добродетель, так и злобу — не субстанциальную, но случайную. Итак, разумная природа, как мы сказали, была изменчива и превратна; поэтому она и должна была пользоваться различною одеждою тела того или иного качества, сообразно со своими заслугами. Но так как Бог наперед знал будущие различия как душ, так и духовных сил, то Он необходимо должен был создать телесную природу так, чтобы по воле Творца она могла изменяться посредством перемены качеств во всякие состояния, каких потребуют обстоятельства. Эта телесная природа необходимо должна существовать до тех пор, пока существуют те твари, которые нуждаются в телесной одежде. Но разумные существа, нуждающиеся в телесной одежде, будут существовать всегда. Следовательно, всегда будет существовать и телесная природа, одеянием которой необходимо должны пользоваться разумные твари. Впрочем, кто-нибудь, может быть, думает, что возможно какими-нибудь положениями доказать, что разумная природа может вести жизнь без всякого тела. Но выше, рассуждая о каждом предмете порознь, мы показали, как трудно и даже почти невозможно для нашего разума (доказать это).

*(Из письма Юстиниана к Мине: «Необходимо признать, что телесной природы сначала не было, но она суще-*

*ствует по временам (через известные промежутки времени) по причине падений, бывающих с разумными существами, которые нуждаются в телах. По совершении же очищения, телесная природа снова должна разрешиться в ничто. И так должно быть всегда».*

*Из письма Иеронима к Авиту: «Если бы кто-нибудь мог доказать, что бестелесная и разумная природа, сбросивши с себя тело, живет сама по себе и что, облекаясь в тела, она находится в худшем положении, отлагая же их — в лучшем, тогда не осталось бы сомнения в том, что тела не существуют от начала, но образуются через известные промежутки времени и по причине разных движений разумных тварей, дабы ими облеклись нуждающиеся в них, и опять разрешаются в ничто, когда (эти существа) от развращения и падений направляются к лучшему, — и, таким образом, изменяются в постоянном превращении».)*

36. Я думаю, не будет в противоречии с этим нашим трудом, если мы, насколько возможно короче, повторим еще и о бессмертии разумных существ. Всякий, кто участвует в чем-нибудь, без сомнения, имеет одну субстанцию и одну природу с тем, кто участвует в той же самой вещи. Например, все глаза участвуют в свете; и потому глаза, участвующие в свете, — одной природы. Но хотя в свете участвует всякий глаз, однако не всякий глаз одинаково участвует в свете, потому что один видит острее, другой — тупее. И опять, всякий слух воспринимает голос или звук, и потому всякий слух — одной природы. Но, соответственно качеству чистого и здорового слуха, каждый слышит то скорее, то медленнее. Теперь от этих чувственных примеров перейдем к умственному созерцанию. Всякий ум, участвующий в интеллектуальном свете, без сомнения, должен быть одной природы со всяким другим умом, который подобным же образом участвует в интеллектуальном свете. Значит, если небесные силы, через участие

в премудрости и освящении, принимают участие в интеллектуальном свете, т. е. в Божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также человеческие души, то эти души и небесные силы — одной природы и одной сущности.

*(«Интеллектуальную (духовную) и разумную природу чувствует (в Себе) Бог, и Единородный Сын Его, и Святой Дух, ее же чувствуют (в себе) ангелы, и власти, и прочие силы, чувствует и внутренний человек, созданный по образу и подобию Божьему. Отсюда вытекает, что Бог и эти существа — некоторым образом одной сущности».)*

Но небесные силы — нетленны и бессмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно, бессмертна и нетленна. Но этого мало. Так как самая природа Отца, и Сына, и Святого Духа, от которой одной всякая тварь и получает участие в интеллектуальном свете, нетленна и вечна, то отсюда необходимо следует, что и всякая (другая) субстанция, участвующая в этой вечной природе, пребывает всегда нетленною и вечною, дабы вечность Божественной благости познавалась и в ней, именно в том, что (существа), получающие ее благодеяния, тоже вечны. Но подобно тому, как в (вышеприведенных) примерах удержано различие в восприятии света — так как зрение смотрящего, сказано там, бывает то тупее, то острее, — точно так же нужно признать различным и участие в Отце, и Сыне, и Святом Духе, соответственно напряжению чувства или восприимчивости ума. Если же это не так, то посмотрим, не будет ли нечестивым (думать), что ум, способный к восприятию Бога, может подвергнуться субстанциальной погибели, как будто для вечности ему недостаточно того, что он может познавать и чувствовать Бога. Притом же, хотя ум, по нерадению отпадающий, уже не принимает в себя Бога чисто и целостно, однако он всегда имеет в себе как

бы некоторые семена для восстановления и возобновления лучшего понятия (о Боге), так как внутренний человек, называемый также и разумным, обновляется по образу и подобию Бога, сотворившего его. Поэтому-то и пророк говорит: «Вспомнят и обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Тобой все племена язычников» (Пс. 21, 27).

37. Если же кто осмеливается приписывать субстанциальную тленность тому, кто сотворен по образу и подобию Божьему, то он, как я думаю, распространяет свое нечестие даже на Самого Сына Божьего, потому что и Он называется в Писаниях образом Божьим. Или же утверждающий это, очевидно, должен отвергнуть авторитет Писания, которое говорит, что человек сотворен по образу Божьему. Но в человеке ясно познаются признаки образа Божьего — не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу, как и Господь указывает в Евангелии, говоря: «Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерден» (Лука 6, 36), и: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Матф. 5, 48). Отсюда ясно видно, что в Боге все эти добродетели находятся всегда и никогда не могут увеличиваться или уменьшаться, людьми же они приобретаются понемногу, и каждая — порознь. Далее, люди имеют некоторое сродство с Богом, кажется, еще в следующем. Бог знает все, и ничто из умопостигаемых вещей не скрыто от Него, ибо один только Бог Отец, и Единородный Сын Его, и Святой Дух знает не только тех, кого Он сотворил, но и Себя. И разумный дух может достигнуть совершеннейшего познания, восходя от малого к большему и от видимого к невидимому, ибо он находится в теле и потому восходит от чувственного или телесного к умопостигаемому. Но чтобы кому-нибудь не показалось

непристойным выражение, что умопостигаемое — сверхчувственно, мы приведем для примера изречение Соломона, который говорит: «Ты найдешь божественное чувство» (Притч. 2, 5). В этих словах он показывает, что умопостигаемое нужно исследовать не телесным чувством, но каким-то другим, которое он называет божественным. Этим-то чувством мы и должны созерцать все те разумные существа, о которых говорили мы выше, этим чувством и до́лжно слушать то, что мы говорим, и рассматривать то, что мы пишем. Ибо Божественная природа знает даже то, что мы думаем про себя молча. О том же, что мы сказали, или о прочем, что из того следует, до́лжно мыслить согласно с тем образцом, какой мы изложили выше.

# ТОЛКОВАНИЯ
# К ЕВАНГЕЛИЮ ОТ ИОАННА

# КНИГА 6*

6.1. Всякое жилище, чтобы быть сделанным как можно более прочным, строится в ясную и безветренную погоду, дабы ничто не помешало ему получить надлежащее укрепление и дабы оно могло быть таким, чтобы выдержать натиск наводнения и прорыв реки[1]; случившееся же ненастье зачастую выявляет дурные качества строений, а также указывает на те из сооружений, которые добротны. Но особенно восприятие положений истины, например разумного строя извещающей речи и сочинений, тогда лучше всего складывается, когда Бог во всем содействует намерению совершить столь прекрасное дело и когда успокоится душа, пользуясь миром, превышающим всякий ум[2], отрешившись от всякой смуты и никак не волнуясь.

В самом деле, мне кажется, что, точно поняв это, служители пророческого духа и блюстители евангельской заповеди, сами по себе достойные принятия, переняли сокровенный мир от всегда дающего его достойным, от сказавшего: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так как люди дают мир, Я даю» (Ин. 14, 27). Рассмотри же, не намекается ли на нечто такое в истории о храме, связанной с Давидом и Соломоном. Ведь Давид, ведя войны Господа и противостоя более многочисленным врагам, как своим, так и Израиля, желая построить храм Богу, встречает препятствие со стороны Бога, через Натана говорящего ему: «Не выстроишь дом Мой, ибо ты муж крови»

---

* Перевод с древнегреческого Олега Кулиева.

1 Ср. Лк. 6, 48. *(Здесь и далее примеч. пер.)*

2 См. Флп. 4, 7.

(1 Пар. 28, 3). Соломон же, увидя во сне Бога и приняв во сне мудрость[1] (подлинность которой оставалась неизменной для сказавшего: «Вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12, 42)), находясь в таком глубочайшем мире, когда каждый отдыхает под своей виноградной лозой и под своей смоковницей[2], будучи эпонимом[3] мира, имевшего место в его времена (ведь «Соломон» истолковывается как «мирный»), благодаря этому миру имеет досуг выстроить прославленный храм Богу. И во времена Ездры, когда истина победила вино, вражеского царя и женщин, храм Бога выстраивается вновь[4].

6.2. Все это сказано нами в оправдание перед тобой, святой Амвросий[5]. Ведь, пожелав согласно твоему святому побуждению выстроить евангельское здание, мы сели и подсчитали издержки, имеем ли что нужно для окончания, дабы видящие не осмеяли нас как тех, кто фундамент поставили, но завершить работу не сумели[6]. Подсчитав же то, что под рукой, мы не обнаружили присутствия у нас необходимого для окончания постройки и все же верили Богу, обогащающему всяким словом и всяким гносисом[7], что Он обогатит и нас, старающихся блюсти духовные законы, и что благодаря прибавленному Им, преуспевая в деле строительства, мы достигнем венца постройки, не дающего погибнуть тому, кто вырос в доме Слова. Ведь погибающие вследствие неоконченности строений погибают только из-за того, что последние, будучи лишены венца, являются причиной несчастий и гибели для находящихся в них.

---

[1] См. 2 Пар. 1, 7.

[2] См. Мих. 4, 4.

[3] Эпоним (*греч.*) — человек, по имени которого называется некий объект или явление.

[4] Ср. 2 Езд. 4, 37.

[5] *Амвросий* — христианин-меценат, который «заказал» Оригену целый ряд сочинений, а потом опубликовал их.

[6] См. Лк. 14, 28.

[7] См. 1 Кор. 1, 5.

И вот, пять томов, несмотря на то что ненастье в Александрии, казалось бы, препятствует этому, были надиктованы нами, так как Иисус успокоил морские ветры и волны[1]. Продвинувшись же несколько в отношении шестого тома, мы были исторгнуты из земли Египта, ибо спас нас Бог, выведший народ свой оттуда. Затем, когда враг в своих новых писаниях, воистину враждебных Евангелию, чрезвычайно сурово выступил против нас и воздвиг на нас все ветра злобы в Египте, Слово призвало меня выстоять наилучшим образом в этой борьбе и — дабы вражеские рассчеты не были способны внести в мою душу ненастье — хранить ведущее начало, нежели несвоевременно, до того как разум обретет спокойствие, присоединять следующие писания. К тому же отсутствие привычных мне быстрописцев препятствовало всерьез приняться за диктовку. Ныне же, когда усмиряющий Бог притупил зажженные против нас стрелы[2] и душа наша, свыкнувшись со случившимся, силится посредством небесного Слова легко относиться к бывшим козням, — словно бы обретя несколько спокойствия, мы желаем более не откладывая диктовать последующее, молясь при этом, чтобы Бог-Учитель, откликнувшись, присутствовал в святыне нашей души, дабы было окончено построение изложения Евангелия от Иоанна. О, если бы Бог услышал нашу молитву, чтобы возможно было воссоединение тела цельного слова[3] и чтобы окружающие обстоятельства более не смогли произвести какой-

---

[1] Ср. Мф. 8, 26; Лк. 8, 24; под *ненастьем* подразумевается гонение императора Каракаллы на христиан в 216 г., когда Ориген был вынужден временно покинуть Александрию.

[2] Ср. Еф. 6, 16—17: «возьмите щит веры, которым сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Бога».

[3] Здесь под *телом* подразумевается нечто осязаемое, чувственное, т. е. само данное изложение, разорванное обстоятельствами, тогда как слово (мысль), конечно же, есть нечто цельное.

либо разрыв в цепи писания! Знай же, что это второе начало шестого тома сделано мной с большим рвением, ведь то, что было надиктовано в Александрии, уж не знаю почему, но с собой я не взял. Поэтому, полагал я, будет лучше провести это время так, чтобы не был напрасен этот труд, то есть снова приступить к оставшемуся, не ожидая маловероятного обнаружения прежде надиктованного, ведь это ежедневное ожидание губит немалую пользу. Пусть этого будет достаточно для введения, теперь же приступим к изложению.

**«И вот свидетельство Иоанна» (Ин. 1, 19)**

6.3. Это уже второе записанное свидетельство Иоанна Крестителя о Христе, тогда как первое начиналось со слов «Он был сказавший: „Идущий вслед за мной“» (Ин. 1, 15) и оканчивалось словами «Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он явил» (Ин. 1, 18).

Гераклеон[1], конечно же, не здраво воспринимает изречение «Бога еще никто и никогда не видел» и т. д. (Ин. 1, 18), утверждая, что это «сказано не Крестителем, но учеником»[2]. Ведь если и он согласен, что слова: «От полноты Его все мы взяли, и благодать взамен благодати, потому что закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» — сказаны Крестителем, то разве не следует отсюда, что получивший от полноты Христа вторую благодать вместо прежней, признающий, что закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа, понял, взирая на пришедших к Нему ради этой полноты, каким образом «Бога еще никто и никогда не видел»; и, далее, разве не следует, что Единородный Сущий в лоне Отца дал это истолкование ему и всем

---

[1] *Гераклеон* — один из виднейших гностиков второй половины II в., ученик знаменитого Валентина. Комментировал Евангелие от Иоанна. Фрагменты этих комментариев дошли главным образом через Оригена.

[2] Т. е. апостолом Иоанном, учеником Иисуса.

получившим от полноты Его? Ведь «сущий в лоне Отца» указал это теперь не впервые, как будто прежде не было никого, кто был бы способен принять поведанное апостолам. И это так, если только Сущий прежде, чем был Авраам, учит нас, что Авраам рад был увидеть день Его и в радости пребывал[1]. И относительно слов «От полноты Его все мы взяли», а также «благодать взамен благодати», как и в случае тех, о которых мы уже сказали, очевидно, что и пророки восприняли дар от полноты Христа и получили вторую благодать взамен первой, ведь и они, руководствуясь Духом и проникнув в некоторые образы, достигли зрелища истины. Именно поэтому не все пророки, но «многие»[2] желали увидеть то, что видели апостолы. Ведь если было различие среди пророков, то одни, будучи совершенными и выдающимися, не желали увидеть то, что видели апостолы, поскольку уже видели это, другие же, не преуспев подобно первым в восхождении к вершине Слова, пребывали в стремлении к тому, что было открыто апостолам через Христа. Ибо мы сочли, что выражения «услышать» и «увидеть» взяты не в телесном смысле, но в духовном, поскольку лишь тот, кто приобрел уши, чтобы слышать[3], подготовлен к словам Иисуса, но это происходит отнюдь не повсеместно.

6.4. Далее, то, что святые, жившие до телесного пребывания Иисуса, превосходили многих верующих в знании тайн божественности, поскольку Слово Бога, прежде чем стало плотью, наставляло их (ибо Оно всегда делало это, подражая Отцу, о Котором говорит: «Отец Мой доныне делает» (Ин. 5, 17)), можно рассудить из слов, которые Иисус говорит саддукеям, не верящим речи о воскресении: «Разве не знали вы сказанного Богом из терновника: „Я — Бог Авраама, Бог Исаака

[1] См. Ин. 8, 56–58.

[2] Ср. Мф. 13, 17: «Истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали увидеть то, что вы видите, и не увидели...»

[3] Ср. Мк. 4, 9.

и Иакова“? Бог живых, а не мертвых» (Мф. 22, 31–32). Итак, если Бог «не стыдится называться их Богом» (Евр. 11, 16), если они числятся среди живых благодаря Христу и если все верующие суть сыны Авраама[1], поскольку благословлены в вере Авраама все народы[2], ибо Бог поставил его отцом народов[3], то поколеблемся ли мы принять, что живые постигли знание живых, будучи обучены Христом, бывшим прежде Денницы[4], и прежде, чем стать Ему плотью? Потому они жили, что приняли участие сказавшего: «Я есть жизнь» (Ин. 11, 25), и как наследники великих обетований они восприняли явление не только ангелов, но и Бога в Христе, видя, пожалуй, образ Бога невидимого[5], потому что видевший Сына видел Отца[6]; и поскольку они достойно Бога думали о Нем и слушали слова Бога, то о них написано, что они видели Бога и слушали Его.

Я полагаю, что совершенные и подлинные сыны Авраама — это сыны дел его, понимаемых духовно, и гносиса открытого ему, ибо познанное и сделанное им врожденно тем, кто зовутся сынами патриарха; поэтому и наставляет Он имеющих уши[7], когда говорит: «Если бы вы были детьми Авраама, то творили бы дела Авраама» (Ин. 8, 39). И если «мудрый уразумеет исшедшее от собственных уст и на губах своих принесет познание»[8] (Прит. 16, 23), то необходимо или необдуманно объявить

---

[1] См. Рим. 4, 11.

[2] См. Гал. 3, 8.

[3] См. Быт. 17, 5.

[4] Ср. Пс. 109, 3.

[5] См. Кол. 1, 15. Важно отметить, что под Богом подразумевается Слово, воплощением («образом») которого является Христос и которое, в свою очередь, есть «образ Бога невидимого». Ср. также гл. 6.

[6] См. Ин. 14, 9.

[7] Ср. Мф. 11, 15.

[8] Чтение, отличающееся не только от Синодального, но и от Септуагинты: и в том, и в другом случае говорится о сердце мудрого.

пророков немудрыми, раз уж не уразумели «исшедшее от собственных уст»[1], или же, приняв как истинное и благочестивое, что пророки были мудры, согласиться, что они уразумели «исшедшее от собственных уст» и на губах своих принесли познание. И очевидно, что Моисей узрел умом истину закона и поднялся к иносказательному смыслу записей, связанных с ним. И Иисус[2] знал истинное наследие, имевшее место после истребления двадцати девяти царей, умея лучше нас видеть во всем сделанном им тени некоторых истин. Несомненно также, что Исайя видел таинство Сидящего на престоле, двух серафимов, их крыльев, жертвенника, щипцов и прикрытия серафимами лица и ног[3]. И Иезекииль видел херувимов и шествие их, твердыню над ними и Восседавшего на троне[4]. И есть ли что более величественное и более возвышенное, чем это? Но дабы не удлинять речь (говоря по отдельности о многом и желая обосновать, что совершенные мужи прежних поколений знали ничуть не менее того, что было открыто апостолам через Христа, ибо наставлявший апостолов открыл и им неизреченные тайны богопочитания), добавив еще немного, я оставлю самим читателям рассудить и обдумать относительно этого то, что они желают. В Послании к Римлянам Павел говорит: «Умеющему вас утвердить в согласии с моим благовествованием и откровением тайны, скрытой вечные времена, теперь же открывшейся через писания пророков и явление Господа нашего Иисуса Христа»[5]. Поэтому если издревле скрытая тайна открылась апостолам

[1] Т. е. пророчества о Христе, которые, по мнению Оригена, во множестве встречаются в Ветхом Завете.

[2] Иисус Навин, ср. Нав. 12, 9.

[3] Ср. Ис. 6, 11.

[4] Ср. Иез. 1, 4.

[5] Рим. 16, 25 — заключительная фраза Послания к Римлянам, отсутствующая в Синодальном переводе. Все предложение заканчивается так: «...Ему слава во веки веков!»

через писания пророков и пророки понимали «исходящее из собственных уст», будучи и в самом деле «мудрыми», то открывшееся апостолам знали и пророки. Поскольку же многим это не было открыто, Павел говорит: «Другим поколениям сынов человеческих не было известно — как ныне открыто святым апостолам Его и пророкам в Духе, — что быть и язычникам сонаследниками и составляющими одно тело»[1].

6.5. Рассмотри же (ведь и так можно понять выражение «открывающееся», на тот случай, если те, кто не принимает это рассуждение, выставят возражение по поводу этой фразы), нельзя ли двояко увидеть «открывающееся»: один раз, когда оно мыслится, другой — как если бы прореченное сбылось, так что оно осуществилось бы и исполнилось, ведь и тогда оно открывается, когда исполнившись свершается. Поэтому что касается будущего, а именно что быть «язычникам сонаследниками, составляющими одно тело и сопричастниками» обетования во Христе и когда быть, и вследствие чего, и в каком отношении, и, вообще, каким образом те, кто незнакомы с заветами и чужды обетования, станут позднее «составляющими одно тело и сопричастниками», — все знали пророки, ибо это было им открыто. Однако им, понимающим, но не видящим прореченное исполнившимся, будущее открылось не так, как тем, кто зрительно воспринял исход всего этого, то есть апостолам. Таким образом, апостолы, как я полагаю, понимали обстоятельства ничуть не более отцов и пророков, но истинно говорится о них, что «другим поколениям не было открыто — как ныне апостолам и пророкам, — что быть язычникам сонаследниками, составляющими одно тело и сопричастниками обетования во Христе», ибо через свершающееся событие они постигли умом тайное и явное.

Изречение «Многие пророки и праведники желали видеть то, что вы видите и не видели, и слышать то, что вы слышите

---

[1] См. Еф. 3, 5, и далее: «и сопричастниками обетования во Христе».

и не слышали» (Мф. 13, 17) может иметь подобное толкование, как если бы они желали видеть выстраивающееся таинство воплощения Сына Бога и исход домостроительства Спасителя со всеми Его страстями. Взяв это за образец, мы получили нечто иное: пусть будет некто из апостолов, слышащий «неизреченные слова, которые нельзя пересказать человеку» (2 Кор. 12, 4), который не увидит возвещенного верующим второго телесного пришествия Иисуса во славе, но хочет его видеть; другой же некто, не только не больше апостола знающий и понимающий это, но и много меньше, чем он, придерживающийся божественного обетования, увидит второе пришествие нашего Спасителя, которое пусть, как и в образце, апостол желал бы увидеть, но не увидел бы. И мы, конечно же, не ложно утверждаем, что оба они увидят то, что желал видеть апостол или апостолы, однако вовсе необязательно при этом говорить, что так происходит вследствие их большей рассудительности или удачливости по сравнению с апостолами[1]. Точно также апостолы нисколько не мудрее отцов, Моисея и пророков, тем паче что последние в силу своей чрезвычайной добродетели удостоились внешних и внутренних Богоявлений и откровения великих тайн.

6.6. Столь много времени отдали мы этому рассмотрению по той причине, что одни, полагая, будто из-за явленности Его славы апостолы много мудрее отцов и пророков в том, что касается пребывания Христа, создают иного и большего бога[2], другие же, не дерзнув на подобное, на основании собственного рассуждения и не исследовав как должно догматы, приуменьшают дар, данный отцам и пророкам от Бога и через Христа, через Кото-

---

[1] Под одним из апостолов здесь подразумевается Павел, который во Втором послании к Коринфянам рассказывает, как был однажды «восхищен до третьего неба» (2 Кор. 12, 2).

[2] Имеются в виду гностики, считавшие, что бог, о котором говорили ветхозаветные праведники, всего лишь демиург, тогда как истинный и величайший бог впервые явлен через пришествие Христа.

рого «все произошло» (Ин. 1, 3)[1]. Но ведь если «все», то, несомненно, произошли и открытые Им прекрасные и совершенные символы священных тайн богопочитания. И поскольку должно повсюду ограждать благородных воителей Христа за истину[2], нигде, по возможности, не попуская случиться проникновению какой-либо вероятности, основанной на лжи, давай рассмотрим следующее. Ведь скажут, пожалуй, что «первое свидетельство Иоанна о Христе — „Идущий вслед за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня“ (Ин. 1, 15). Слова же „Потому что от полноты Его все мы взяли, и благодать взамен благодати“ и т. д. (Ин. 1, 16) сказаны от лица ученика». Необходимо опровергнуть такое толкование как принужденное и непоследовательное, ибо весьма насильственно предполагать здесь подобную внезапность и как бы прерывать речь Крестителя речью ученика, да и каждому хоть сколько-нибудь умеющему слышать сочетание высказываний очевидно, что речение «Он был сказавший: „Идущий вслед за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня“» связано со следующим. Ведь словами «потому что от полноты Его все мы взяли» Креститель учит нас, каким образом Иисус стал впереди него, будучи прежде него (поскольку рожден прежде всякой твари[3]). Вот откуда эти слова: «стал впереди меня, потому что был прежде меня». Потому, говорит, я полагаю Его сущим прежде меня и более почтенным у Отца, что от полноты Его и я, и бывшие прежде меня пророки взяли благодать еще более божественную, величественную и пророческую взамен благодати, полученной у Него по нашему собственному волеизъявлению[4]. Оттого «стал впереди меня, потому что был прежде ме-

[1] Видимо, имеются в виду т. н. «паулистские» церкви, не считавшие Ветхий Завет богослужебной книгой.

[2] Ср. 2 Тим. 2, 3.

[3] См. Кол. 1, 15.

[4] Т. е. взамен закона; ср. Исх. 24, 7.

ня», что и мы, взяв от Его полноты, поняли, что закон дан «через Моисея», но не от Моисея, благодать же и истина не только даны через Иисуса Христа, но и произошли через Него, и если Бог, Отец Его, дал закон через Моисея, то благодать и истину, которые пришли к людям, Он сотворил через Иисуса Христа. И более благоразумные, услышав речение «Благодать и истина произошли через Иисуса Христа», не будут смущены тем, что оно как будто бы противоречит другому: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Ведь, казалось бы, если Иисус утверждает: «Я есмь истина», то каким образом истина произошла через Иисуса Христа? Ведь ничто не возникает через самое себя. Но должно быть понято, что Самосущностная Истина, так сказать, прототип обретающейся в разумных душах истины, благодаря которой остальные истины, будучи ее образами, запечатлены в тех, кто постигает истину, произошла не через Иисуса Христа, да и вообще не через кого-либо, но от Бога. И как Слово, Которое в начале у Бога, не произошло через кого-то, как Мудрость, которую «Бог сделал началом путей Своих» (Притч. 8, 22), не произошла через кого-то, точно также и Истина. Но истина людей произошла через Иисуса Христа, как, например, истина Павла и апостолов. И нет ничего странного в том, чтобы говорить, что от этой единой существующей Истины проистекло множество истин. По крайней мере, пророк Давид знает о множестве истин, говоря: «Истин взыскует Господь»[1], ведь не одну истину ищет Отец ее, но множество истин, благодаря которым спасаются обретшие их. Подобное слову об Истине и истинах мы обнаружим сказанным о Праведности и праведностях. Ибо Самосущностная Праведность есть Христос, «Который стал для нас мудростью от Бога, праведностью, освящением и искуплением» (1 Кор. 1, 30). От этой Праведности образуется та, что находится в каждом, чтобы

---

[1] Пс. 30, 24; цитата взята из Септуагинты.

стать затем множеством праведностей спасшихся; оттого и написано: «Потому что Господь праведен и возлюбил праведности» (Пс. 10, 7), как нашли мы в точных списках и в других изданиях семидесяти и евреев[1].

До́лжно выяснить, возможно ли нечто подобное и в другом отношении, а именно — как о Христе говорится в единственном числе, соответственно, об умножающемся — во множественном, например: «Христос есть жизнь наша», или как говорит Сам Спаситель: «Я есмь путь, истина и жизнь», или апостол: «Когда явится Христос, жизнь наша, тогда и вы явитесь с Ним в славе» (Кол. 3, 4). И, опять же, в Псалмах написано: «Милость Твоя выше жизни» (Пс. 62, 4), ведь благодаря Помазаннику, пребывающему в каждом и являющемуся жизнью, умножаются жизни[2]. И, пожалуй, именно так до́лжно рассматривать речение «Желаете вы испытать, Помазанник ли говорит во мне» (2 Кор. 13, 3). Ведь если в каждом святом обнаруживается Христос (**Χριστος**), то благодаря одному Помазаннику (**τον χριστον**) возникают многие помазанники (**χριστοι**), воспроизводящие Его и принявшие форму, сообразную с Ним как образом Бога. Вот почему Бог говорит через пророка: «Не касайтесь помазанников Моих» (Пс. 104, 15). Итак, излагая речение: «Благодать и истина произошли через Иисуса Христа», мы считаем, что имело место именно то, что мы, по случаю, раскрыли и вместе с тем мы показали, что эта речь принадлежит Иоанну Крестителю, который свидетельствует в ней о Сыне Бога.

6.7. Давай теперь рассмотрим второе свидетельство Иоанна. Иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов (как близких Крестителю по священническому роду[3]), чтобы они уз-

---

[1] Т. е. Септуагинты и еврейского текста.

[2] Ср. кн. 2, 24, где говорится об иной жизни, отличной от обычной и возникающей лишь тогда, когда Слово входит в душу человека.

[3] Ср. Лк. 1, 5.

нали, кто вообще такой Иоанн[1]. Он же, говоря: «Я не Помазанник» (Ин. 1, 20), поступил в согласии с истиной, а не отрекся, как может кто-нибудь предположить. Ибо говорить во славу Христа, что сам ты не Христос, не есть отречение. Посланные из Иерусалима жрецы и левиты, услышав, что он не есть ожидаемый Помазанник, тотчас спрашивают насчет второго ожидаемого ими и почтенного лица, именем Илия[2]: ты не он ли? Он же, говоря «нет», тем самым вновь признаёт истину. И поскольку из всего множества пророков, появляющихся в Израиле, лишь некто один, напророченный Моисеем, ожидался особо, в согласии с речением: «Господь Бог наш воздвигнет вам Пророка из братьев ваших, подобного мне, и вы услышите Его, и будет так, что всякая душа, которая не послушает Пророка Того, истребится из народа Его» (Втор. 18, 15—19; Деян. 3, 22), то они и в третий раз спрашивают его, но не просто «пророк ли ты?», а «Пророк ли ты?»[3]. И в то время как они не связывают это имя с Христом, считая, что Пророк не есть Помазанник, Иоанн, зная, предтечей Кого он является и что Христос и есть Тот Пророк, говорит «нет», но, пожалуй, ответил бы «да», если бы в вопросе не было определенной частицы — ведь не было от него скрыто, что он пророк. Этими полными ответами второе свидетельство Иоанна не закончилось, ибо тем, кто требует от него ответа, чтобы возвестить его пославшим их, он еще не открыл самого себя через пророческую речь, принадлежащую Исайе: «Голос вопиющего в пустыне: „сделайте прямым путь Господа“» (Ис. 40, 3; Ин. 1, 23).

6.8. Стоит выяснить, закончилось ли второе свидетельство и начинается ли третье словами, обращенными к посланцам фарисеев, желающим узнать, что же он крестит, не будучи ни

---

[1] См. Ин. 1, 19.

[2] См. Мал. 4, 5.

[3] Во втором случае слово «пророк» употреблено с определенной частицей.

Христом, ни Илией, ни Пророком: «Я крещу в воде, но между вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостоин развязать ремень сандалии Его» (Ин. 1, 26), или же возвещенное фарисеям есть часть второго свидетельства? Я бы сказал, что, насколько это можно предполагать из самого речения, слово к посланным от фарисеев есть третье свидетельство. Должно, конечно же, видеть, что первое свидетельство являет божественность Спасителя, второе разрушает предположение колеблющихся, не есть ли Иоанн Христос, а третье возвещает, что невидимо присутствующий среди людей вот-вот явится. И прежде чем мы обратимся к следующим свидетельствам, каждым из которых подтверждается некоторое показание, давай рассмотрим все фразы второго и третьего, отметив вначале, что было два посольства к Крестителю: первое — от иудеев из Иерусалима, пославших «священников и левитов, чтобы спросили его: „Кто ты?“» (Ин. 1, 19), второе — от фарисеев, пославших к нему и недоумевающих по поводу ответа, данного священникам и левитам[1]. Однако заметь, что, как и подобает лицам священнического и левитского достоинств, первые говорят с кротостью и любознательностью: «Кто ты?», «Что же, ты Илия?», «Пророк ли ты?» и вслед за этим: «Кто ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?» (Ин. 1, 21). Ведь нет в этом вопросе ни надменности, ни дерзости, но все как приличествует строгим служителям Бога. Посланные же от фарисеев, ничуть не прибавивших к словам левитов и священников, как наглецы и безумцы нападают на Крестителя со словами: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?» (Ин. 1, 25). Ведь фарисеи, в отличие от вышеупомянутых священников и левитов, посылают людей и близко не желая учиться, но дабы воспрепятствовать крещению, возможно полагая, что никто другой не может

[1] Ср. Ин. 1, 25.

крестить, кроме Христа, Илии и Пророка. Должно со всяческим тщанием относиться к тому, что встречается в Писании: необходимо исследовать, кому принадлежит высказанное, когда оно произносится, и тогда мы обнаружим, что во всех святых книгах используются слова, подобающие тем или иным лицам.

**«Тогда послали иудеи из Иерусалима священников и левитов, чтобы спросили его: кто ты? И он признал, и не отрицал, и согласился, что он не Помазанник» (Ин. 1, 19)**

6.9. Какие же старцы должны были быть посланы от иудеев к Иоанну, как не те, за которыми признавалась способность различать выбор Бога, и откуда, как не из избранного места всей той блаженной земли — Иерусалима, где был храм Бога? И вот Иоанна они расспрашивают со столь великим уважением, но ни о чем подобном со стороны иудеев по отношению к Христу не упоминается; однако то именно, что делают иудеи по отношению к Иоанну, сам он совершает по отношению к Христу, спрашивая Его через своих учеников: «Ты ли Грядущий, или ждать нам другого?» (Мф. 11, 3). Иоанн, признавшись и не отрицая, в дальнейшем открывается пришедшим: «Я глас вопиющего в пустыне», Христос же дает ответ как имеющий свидетельство больше Иоаннова[1], словами и делами утверждая: «Идите возвестите Иоанну то, что вы видите и слышите: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат и нищие благовествуют» (Мф. 11, 4). Даст Бог, все это мы рассмотрим по отдельности в свое время и в своем месте.

Быть может, кто-нибудь вполне разумно озадачится: почему вообще священникам и левитам, не спрашивающим у Иоанна, является ли он Помазанником, а всего лишь: «Кто ты?», Креститель отвечает не так, как должно было бы ответить на вопрос «Кто ты?», — «Я глас вопиющего в пустыне», но так именно,

---

[1] Ср. Ин. 5, 36.

как справедливо было бы ответить на вопрос «Помазанник ли ты?». Ведь на вопрос «Помазанник ли ты?» подобало бы ответить: «Я не Помазанник», на вопрос же «Кто ты?» — «Я глас вопиющего в пустыне». По этому поводу должно сказать, что, вероятно (во-первых), Иоанн видел в этом вопросе осторожность священников и левитов, внутренне полагающих, что крестящий не есть Христос, внешне же опасающихся высказать это, дабы не показаться чересчур поспешными. И ради того, чтобы с самого начала были разрушены все их ложные догадки на его счет, вполне разумным оказывается выставить прежде всего истину, что он не Христос. Очевидно, нечто подобное они предполагали во втором и третьем вопросах. (Во-вторых) поскольку они считали, что второй, кого они ожидают кроме Христа, есть почтенный Илия, то спрашивают у Иоанна, признавшего, что он не Христос: «Что же, ты Илия?», на что он ответил: «Нет». В-третьих, они желают узнать, Пророк ли он, и, получив ответ «нет», все еще не имея собственного имени того, на чей приход к ним они надеются, они говорят: «Кто же ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?» Тем самым они объявляют: ты не есть Тот, Кто ожидается и на Чей приход в Израиль надеются, и мы не знаем, будучи кем ты крестишь, поэтому научи нас, чтобы нам было что возвестить тем, кто послал нас к тебе ради этого. Вслед за сказанным мы добавим еще и то, что время пришествия Христа волновало народ как уже наступившее, приходясь приблизительно на годы, отсчитываемые от рождества Иисуса, и немногим ранее провозглашения Им учения. Возможно, именно поэтому книжники и законники, уже ожидающие чаемого и выводящие из божественных писаний Его время, последовали за Февдой[1] как за Христом, собрав, я пола-

[1] См. Деян. 5, 36: «Незадолго до этого явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около 400 человек, но он был убит...». См. также Иосиф Флафий «Иудейские древности», XX, 5.

гаю, немалое множество людей; а после того — за «Иудой Галилеянином во времена переписи» (Деян. 5, 36). Отсюда вполне понятно, что более горячо ожидающие пришествия Христа и говорящие об этом иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов к Иоанну, желая посредством вопроса «кто ты?» узнать, признает ли он себя Христом.

**«И спросили его: „Что же, ты Илия?“, и говорит он: „Нет“» (Ин. 1, 21)**

6.10. Кто из слушающих Иисуса, говорящего об Иоанне: «Если желаете знать, он есть Илия, которому должно прийти» (Мф. 11, 14), не попытался бы выяснить: если спросившим у него: «Ты Илия?», Иоанн отвечает: «Нет», то как можно считать его Илией, которому должно прийти в согласии со сказанным у Малахии: «Вот, Я посылаю к вам Илию Фесвитянина, прежде чем придет великий и славный день Господа, и он восстановит сердце отца к сыну и сердце человека к ближнему его, дабы Я не пришел и не разрушил земли этой до основания» (Мал. 4, 5)? И слово ангела Господа, которого Захария увидел стоящим с правой стороны жертвенника кадильного, обращенное к нему, являет нечто близкое словам Малахии, ибо гласит: «Жена твоя Елизавета родит тебе сына, и наречешь ему имя Иоанн», и чуть далее: «он придет пред лицом Его в духе и силе Илии, дабы обратить сердца отцов к детям, а непокорных — к разумению праведников, дабы представить Господу народ подготовленный» (Лк. 1, 11—17). Конечно, поначалу кто-нибудь скажет, что Иоанн, будучи Илией, не знал самого себя, и, пожалуй, этим воспользуются те, кто выводит отсюда рассуждение о перевоплощении[1], как если бы душа переменяла тела и совсем не помнила о предыдущих жизнях. Они же скажут, что и некоторые

[1] Например, Василид; см. Климент Александрийский «Извлечения из Теодота» (28).

из иудеев, принимая это учение, говорили о Спасителе как об одном из древних пророков[1], восставшем не из могилы, но через рождение. Ибо как можно было бы считать Его одним из пророков, восставшим из мертвых, если ясно указано, что мать Его — Мария, а отцом считается плотник Иосиф[2]? И они же, ссылась на речение из Книги Бытия: «Истреблю все восставшее[3]» (Быт. 7, 4), представят того, кто задумал бы опровергнуть в споре обманчивую убедительность подобных выводов из Писания, человеком, противящимся истинному учению.

6.11. Однако какой-нибудь экклесиастик[4], отвергая учение о перевоплощении как ложное и не принимая того, что душа Иоанна была некогда душой Илии, укажет, что в вышеупомянутых словах по поводу рождения Иоанна: «И он придет пред лицом Его в духе и силе Илии, дабы обратить сердца отцов к детям» — названа не душа Илии, но дух и сила; а что дух есть нечто иное, чем душа, а сила не есть дух или душа, он сумеет показать на примере бессчисленного множества писаний, говорить о чем было бы сейчас неуместно, чтобы не уклониться полностью от рассуждения. Теперь же, по поводу различия силы и духа, будет достаточно указать на речение «Святой Дух придет к тебе, и сила Всевышнего осенит тебя» (Лк. 1, 35), а по поводу того, что дух, обретающийся в пророках, дан им от Бога

---

[1] Ср. Лк. 9, 19.

[2] Ср. Мф. 13, 55.

[3] Приводится цитата из Септуагинты, где Бог предупреждает Ноя, что через несколько дней будет потоп и будет уничтожено все некогда созданное, все, что «Я сотворил»; однако ко времени Нового Завета «восставшее» приобретает устойчивое значение «воскресения из мертвых», и те, с кем полемизирует Ориген, понимают приведенную цитату именно в этом смысле, находя в ней поддержку учения о метемпсихозе: Бог якобы желает уничтожить все умирающие и воскресающие сущности.

[4] «Экклесиастик» — собственно, «призванный», вступивший в сообщество христиан, в отличие от «еретика», человека, избравшего особое учение.

и называется как бы их достоянием, — на речение «Духи пророков послушны пророкам» (1 Кор. 14, 32), а также на слова: «Опочил дух Илии на Елисее» (4 Цар. 2, 15). Таким образом, нет ничего нелепого в том, чтобы быть Иоанну обращающим сердца отцов к детям, в духе и силе Илии, и вот почему о том, кто должен прийти, говорится как о духе Илии.

Увещевая своих противников, он воспользуется и таким рассуждением: если Бог всего, будучи расположен к святым, становится их Богом, так что называет Себя «Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова» (Исх. 3, 6), то насколько более возможно, что дружественный пророкам Святой Дух будет называться их духом, так что означенный Дух будет духом Илии и духом Исайи? И этот же экклесиастик скажет, что признавшие Иисуса за воскресшего пророка могли обмануться как в отношении упомянутого учения, так и в отношении признания Иисуса одним из пророков; кроме того, они могли полагать — притом, что ошибались, считая Его пророком, и мнили нечто ложное, не зная Его названного отца и действительной матери, — что Он восстал из могилы. И в отношении сказанного в Книге Бытия о «восставшем» он также будет возражать, ссылаясь на речение «Восстановил мне Бог другое семя вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4, 25), ведь и здесь восстановление имеет место при рождении[1]. Наконец, он же, решая первоначальное затруднение иначе, чем принявший учение о перевоплощении, скажет, что вследствие всего только что приведенного можно на вполне разумном основании считать Иоанна Илией, который должен прийти; сам же Иоанн ответил священникам и левитам «нет», поскольку догадался о желании, заключенном в их вопросе. Ведь испытание, которому подверга-

[1] Сторонники учения о перевоплощении тоже говорят о восстановлении через рождение, однако имеют в виду восстановление *того же самого*, тогда как в приведенной Оригеном цитате говорится о восстановлении *другого* семени.

ют Иоанна священники и левиты, вовсе не имело намерения выяснить, присущ ли тот же самый дух обоим, а лишь то, является ли Иоанн самим Илией, который ныне возвратился, появившись, как и предполагали иудеи, без какого-либо рождения. Вот этого посланные из Иерусалима, пожалуй, не знали, и на этот вопрос Иоанн справедливо отвечает «нет», ибо к ним пришел отнюдь не Илия, вернувшийся, сменивший тело и называющийся Иоанном.

6.12. Однако первый, чье намерение утвердить на основании всего этого учение о перевоплощении мы представили, скажет второму, что неправдоподобно, когда сын столь известного священника Захарии, родившийся вопреки всякому человеческому ожиданию у престарелых родителей, был бы неизвестен иудеям из Иерусалима и посланным ими священникам и левитам, не знавшим о таком его рождении, тем более что и Лука свидетельствует: «Напал страх на всех, живущих вокруг них» (ясно, что речь идет о Захарии и Елизавете) и «по всей горной Иудее говорилось обо всем этом» (Лк. 1, 65). Если же не было неизвестным рождение Иоанна от Захарии и все же иудеи из Иерусалима посылают священников и левитов спросить: «Ты Илия?», то очевидно, что они признавали учение о перевоплощении, полагая его истинно отцовским и не чуждым их таинствам. Следовательно, Иоанн потому говорит: «Я не Илия», что не знает своей предыдущей жизни.

6.13. Поскольку убедительность всего этого не покажется ничтожной, то экклесиастик вновь оспорит первого: разве подобает пророку, освещенному Духом и предсказанному Исайей[1], пророку, о рождении которого столь великий ангел[2] поведал еще до того, как оно случилось, пророку, который воспринял от полноты Христа, получил участие в столь великой благодати,

---

[1] См. Ис. 40, 3; Ин. 1, 23.

[2] См. Лк. 1, 13; с Захарией говорил Гавриил — один из семи архангелов.

постиг, что истина произошла через Иисуса Христа и поведал о единородном Боге, сущем в лоне Отца[1], — ошибаться, не зная, чего придерживаться насчет того, кем он был прежде? Ведь тогда должно было ему признать, что он пребывает в неведении, и ни принимать, ни отрицать предложенное. Разве не было неразумно, в то время как многими это учение одобрялось, придерживаться насчет себя мнения, что душа его вообще никогда не была в Илии? Да и по поводу истории о таинствах, которые первый обнаружил у евреев, экклесиастик призовет его и спросит, есть ли у них некое подобное учение, и если вдруг откроется, что ничего похожего нет, то, очевидно, развеется все рассуждение первого. Итак, экклесиастик будет ничуть не слабее в опровержении предпосланного мнения противника, да еще и сам потребует представить намерение вопрошающих. Ведь если пославшие, как показано, знают Иоанна, родившегося от Захарии и Елизаветы, и тем более если от посланных, мужей священнического рода, не было скрыто удивительное чадорождение в семье их знатного сородича Захарии, то, что предполагая, спрашивают они: «Ты Илия?», зная при этом, что Илия взят на небеса, и ожидая его пришествия? И, пожалуй, поскольку они ожидают, что перед свершением времен вначале придет Илия, а после него Христос, то спрашивают, выражаясь в большей мере как бы метафорически: ты тот ли, кто провозвещает речь, предваряющую пришествие Христа и свершение времен? И на это он вполне разумно отвечает: «Нет»[2].

6.14. Кроме того, по поводу изысканий первого, старающегося доказать, что не было скрыто от священников столь выдающееся рождение Иоанна и ссылающегося при этом на речение «по всей горной Иудее говорилось обо всем этом», экклесиастик скажет, что и насчет Спасителя многие пребывали в подоб-

---

[1] См. Ин. 1, 16—18.

[2] Он отвечает «нет», потому что «свершение времен» наступит при втором пришествии Христа.

ном заблуждении, ведь когда Господь, будучи в Кесарии Филипповой, обращается к ученикам с вопросом, они отвечают Ему: «Одни считали Тебя Иоанном Крестителем, другие — Илией, третьи — Иеремией или одним из пророков» (Мф. 16, 14). Да и Ирод, говоря: «Это Иоанн, которого я обезглавил, восстал из мертвых» (Мк. 6, 16)[1], судя по всему, не знал того, что утверждалось другими: «Разве Он не сын плотника? Разве мать Его не зовут Марией, а братьев — Иаков, Иосиф, Симон и Иуда? И разве сестры Его не все между нами?» (Мф. 13, 55). Поэтому нет ничего удивительного в том, что, как в случае со Спасителем многие знали о Его рождении от Марии, другие же пребывали в заблуждении, так и в случае с Иоанном — от одних не было скрыто его рождение от Захарии, другие же недоумевали, не долгожданный ли Илия явился как Иоанн (и ничуть не более уместно пребывать в сомнении насчет Иоанна — не Илия ли он, нежели насчет Спасителя — не Иоанн ли Он). Ведь если мнение, что черты Илии были известны только по его речениям, но не по внешнему облику, должно быть отброшено, ибо сказано о нем: «Муж волосатый и кожаным поясом подпоясанный по чреслам своим» (4 Цар. 1, 8), если, с другой стороны, облик Иоанна был известен и ничуть не был близок чертам Иисуса, то нисколько не менее правдоподобно придерживаться мнения, что Иоанн восстал из мертвых, переименовавшись Иисусом[2].

---

[1] Речь идет о реакции Ирода на слухи об Иисусе.

[2] Несколько натянутый аргумент, основывающийся на том, что двум схожим предметам могут соответствовать схожие суждения: Илия и Иоанн схожи в том, что их внешний облик был известен, следовательно, если об Илии говорится как о восставшем под именем Иоанна, то и об Иоанне можно предположить, что он восстал под именем Иисуса. Однако нужно напомнить, что облик Иоанна был разительно схож с обликом Илии: «Сам Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих» (Мф. 4, 5).

Что касается переименования, здесь все загадочно: я и не знаю, чем движимы евреи, когда утверждают, что поскольку общепризнано, что Финеес, сын Елеазара, жил задолго до судей, но в Книге Судей мы вновь читаем о нем[1], то он есть Илия; и что в Книге Чисел ему возвещено бессмертие через данный ему завет мира, ибо он, возревновав за сынов Израиля и движимый Божественной ревностью, пронзил медианитянку и израильтянина и успокоил гнев Господа, как и написано: «Финеес, сын Елеазара, сына Ааронова, успокоил гнев Мой, возревновав за сынов Израиля ревностью Моей» (Числ. 25, 11)[2]. Так что ничуть не удивительно, что они, принимая Финееса и Илию за одно и то же лицо (а разумно ли говорить так или нет — не это предлежит нам ныне исследовать), сочли, что Иоанн и Иисус тоже суть одно лицо. И также неудивительно, если они сомневались и хотели узнать, не есть ли Иоанн и Илия один и тот же человек.

Прежде всего остального должно как можно тщательнее исследовать и как можно разумнее подойти к тому, что касается сущности души, ее изначального состояния, ее вхождения в земные тела, разделения душ по отдельным жизням, удаления их отсюда; далее, позволено ли ей вторично входить в тело или нет; в течение какого периода и сама ли она обустроится или нет; в том же самом теле или нет; и если в том же самом, то сообразуясь с каким из двух подлежащих и двух качеств: оставленного или будущего[3]; и, наконец, всегда ли

---

[1] См. Суд. 20, 28.

[2] Ср. также Числ. 25, 12—13: «Посему скажи: вот, Я даю ему Мой завет мира, и будет он ему и потомству его заветом священства вечного...». Однако в «Числах» не говорится о бессмертии Финееса, так что речь о нем заходит лишь потому, что Финеес вновь упоминается в «Судьях», хотя события двух этих книг разделенны большим промежутком времени. С другой стороны, Илия был живым взят на небо, т. е. не знал смерти, отсюда и отождествление его с Финеесом.

[3] Смысл, который Ориген вкладывает в слово «подлежащее», проясняется в связи с дальнейшим упоминанием «качества»: речь идет о свойстве

душа будет пользоваться одним и тем же телом или сменит его. Потребуется также исследовать, что вообще представляет собой перевоплощение и чем оно отличается от воплощения и следует ли из учения о перевоплощении бессмертие космоса. Кроме того, необходимо представить рассуждения тех, кто в своих писаниях имеют обыкновение сеять душу в тело, а также их последователей[1]. И вообще, рассуждение о душе, будучи весьма труднообъяснимым, должно быть составлено на основании разрозненных мест Писания и представлено в отдельном сочинении[2]. Поэтому теперь, закончив изыскания по поводу Илии и Иоанна и коротко рассмотрев эту проблему, обратимся к последующему.

**«Пророк ли ты? И ответил он: „Нет“» (Ин. 1, 21)**

6.15. Поскольку закон и пророки были до Иоанна[3], то как же иначе назовем мы его, если не пророком? И так как отец его, Захария, исполнившись Святого Духа, прорицает: «И ты, дитя, наречешься пророком Всевышнего и предыдешь пред лицом Господа готовить пути Его» (Лк. 1, 76), то разве только кто-нибудь ухватится за то, что сказано «наречешься», а не «будешь», тем более что считающим Иоанна пророком Спаситель сказал: «Что же смотреть ходили вы? Пророка? Да, говорю вам, и более, чем пророка» (Мф. 11, 9). Но должно быть замечено, что слова «Да, говорю вам» относятся к тому, что Иоанн пророк, и вовсе не отрицают этого. Если же к тому, что он пророк, Спасителем добавлено «более, чем пророк», то почему, в самом де-

---

и его носителе, т. е. лежащем в основании. В сумме подлежащее и качество дают полную характеристику тела, а добавив душу, мы получаем живое существо. Тогда вопрос звучит так: при вторичном вхождении в тело с каким подлежащим и качеством соединяется душа: прежними или новыми?

[1] Речь идет о гностиках.

[2] Неизвестно, написал ли Ориген подобное сочинение.

[3] Ср. Мф. 11, 13.

ле, священникам и левитам, спрашивающим у него: «Пророк ли ты?», Иоанн ответил: «Нет»? В ответ на это должно сказать, что выражение «Пророк ли ты?» не тождественно выражению «пророк ли ты?», и нечто подобное мы уже рассматривали, выяснив тогда различие между выражениями «Бог» и «бог», а также «Слово» и «слово»[1]. Ведь после того как во Второзаконии было написано: «Господь Бог ваш воздвигнет вам Пророка из братьев ваших, как я; и вы услышите Его, и будет так, что всякая душа, которая не послушает Пророка Того, истребится из народа Его» (Втор. 18, 15), ожидался некий исключительный Пророк, выполняющий подобное Моисееву посредничество между Богом и людьми и получивший от Бога новый завет для научающихся; и о каждом из пророков народ Израиля знал, что никто из них не есть предсказанный Моисеем. И как в отношении Иоанна сомневались, не Христос ли он, точно так же сомневались по поводу того, не «Пророк» ли он. И не удивительно, что они не знали, что Христос и Пророк есть одно и то же лицо, если сомневались насчет Иоанна, не Помазанник ли он, ведь из этого сомнения совершенно последовательно вытекает их незнание того, что Христос есть Пророк.

Но от многих скрыто различие между выражениями «Пророк» и «пророк», как, например, от Гераклеона, который ведет такие речи, что де «Иоанн признал, что он не Помазанник, но и не пророк и не Илия». Однако, принимая подобное, он должен исследовать то, что кроется в соответствующих местах повествования, и уж тогда или верным окажется, что Иоанн и не пророк, и не Илия, или нет. Гераклеон же, не остановившись на этих местах, пренебрег указанными замечаниями и без всякого исследования пришел к таким значительным выводам, впрочем, малоубедительным и непроверенным, о чем я сейчас поведаю.

---

[1] См. примеч. 3 на с. 391. Об этом более подробно Ориген говорит во 2-й книге своего Комментария.

**Тогда сказали они ему: «Кто ты — чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что скажешь о себе самом?» (Ин. 1, 22)**

6.16. Возможно, посланные говорят следующее: то именно, что мы предполагали услышать, придя к тебе, оказалось неверным, после этого остается услышать от тебя — кто же ты, чтобы возвестить твой ответ пославшим нас. ...[1]

**И сказал он: «Я глас вопиющего в пустыне: „Сделайте прямым путь Господа“, как сказал пророк Исайя» (Ин. 1, 23)**

6.17. Как вполне справедливо, что Сын Бога пользуется словом, не будучи чем-то иным, нежели Слово (ибо Он и есть Слово, Которое было в начале у Бога и Которое есть Бог), точно также и насчет Иоанна, служителя этого Слова, не вполне ли оправданно слышим мы в Писании, что он, не будучи чем-то иным, нежели глас, гласит, указывая на Слово? В самом деле, он, услышав пророчество Исайи о себе, говорит, что является гласом, однако не «вопиющим в пустыне», но «вопиющего в пустыне», стоящего и восклицающего: «Если кто жаждет, пусть придет ко мне и пьет» (Ин. 7, 37), говорящего: «Сделайте прямым путь Господа, ровными сделайте стези Его; всякая пропасть будет наполнена, всякая гора и холм будут принижены, и все кривизны обратятся в прямое» (Ис. 40, 3). Поэтому как написано в Исходе, что Бог сказал Моисею: «Вот, Я дал тебя богом фараону, и Аарон, брат твой, будет твоим пророком» (Исх. 7, 1), то же самое — хотя и не во всех отношениях — должно думать о божественном Слове и Иоанне, ибо последний был гласом, указующим и открывающим Слово. Именно поэтому весьма последовательно, что никакое иное наказание наложено на Захарию, сказавшего ангелу: «Как я узнаю это? Ведь я стар, а жена моя влачит дни свои», но лишение речи, вследствие неверия словам, обращенным к нему, как сказано Гавриилом: «Вот, ты бу-

[1] Дальнейшая часть толкования на Ин. 1, 22 утрачена.

дешь молчать и не сможешь говорить, покуда не придет день тот, ибо ты не поверил словам моим, которые исполнятся в надлежащее время» (Лк. 1, 18—20). И этот же Захария, когда «потребовав дощечку, написал: „Иоанн — имя ему“, и все удивились», вновь обрел речь: «И тотчас были разрешены уста его и язык, и он заговорил, благословляя Бога» (Лк. 1, 63—64).

6.18. Как, обдумывая предстоящее, мы обнаружили, что должно полагать, что Сын Бога есть Слово, точно так же и в подобающем соответствии должно думать по поводу Иоанна, что поскольку «он пришел для свидетельства», будучи «человеком, посланным от Бога» и «дабы все уверовали через него» (Ин. 1, 6—7), то он есть глас, единственный сумевший по достоинству вместить возвещаемое Слово. В особенности же мы поймем это, если припомним уже предложенное по поводу речения «Он есть тот, о ком написано: „Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобой“» (Мф. 11, 10), когда излагали другое: «Дабы все уверовали через него»[1].

Замечательно, что он есть глас не «говорящего в пустыне», но «вопиющего в пустыне», ибо вопиющий: «Сделайте прямым путь Господа» — в то же время и говорит, тогда как вполне возможно говорить это, не вопия. Однако он кричит и восклицает, чтобы находящиеся далеко услышали и чтобы плохо слушающие поняли величие сказанного и провозвещенного этим гласом, тем самым приходя на помощь отставшим от Бога или потерявшим остроту слуха. Вот почему «Иисус стоял и восклицал: „Если кто жаждет, пусть придет ко Мне и пьет“», вот почему «Иоанн свидетельствует о Нем и восклицает» (Ин. 1, 15), наконец, вот почему Бог велит Исайе кричать: «Глас говорящего:

---

[1] Фрагмент, на который ссылается Ориген, содержался, видимо, в утраченной 3-й книге настоящего Комментария, поскольку вторая заканчивается обещанием перейти к толкованию на Ин. 1, 7.

„Кричи“, и я сказал: „Что мне кричать?“» (Ис. 40, 6). Но если глас взывающих не будет всецело духовным, сильным и не кратким, если они не усилят свой зов и крик, то услышит ли их Бог так, как Он услышал Моисея: „Что ты взываешь ко Мне?“ (Исх. 14, 15)? Ведь Моисей взывал не чувственно (ничего подобного в Исходе не написано), но пронзительным голосом, слышимым единственно Богом, он обратился к Нему в молитве. Потому и Давид говорит: «Воззвал я голосом моим к Господу, и Он услышал меня» (Пс. 76, 2). Необходим, конечно же, глас вопиющего в пустыне, чтобы душа, лишенная Бога и не имеющая истины (а что другое более тягостно, чем отсутствие Бога в душе, лишенной всяческой добродетели?), вследствие неровности поступи нуждающаяся в поучении, была призвана к выпрямлению пути Господа. Однако любой путь выпрямляет лишь тот, кто никоим образом не подражает кривизне пути змея; противоположный же ему, напротив, искажает пути. Вот почему последний вместе с ему подобными порицается: «Почему вы извращаете прямые пути Господа?» (Деян. 13, 10).

6.19. Путь Господа выпрямляется двояко: посредством теории, разъясняемой в истине и без примеси лжи, и посредством практики, следующей за здравым рассмотрением дела, которое должно быть подобающим образом выполнено и которое предписано разумным учением о должных деяниях. И чтобы нам более точно понять выражение «Сделайте прямым путь Господа», будет как раз вовремя представить речение из Притч: «Не уклоняйся ни вправо, ни влево» (Притч. 4, 27), ибо уклоняющийся в ту или иную сторону потерял прямоту, а тот, кто отошел бы от прямизны пути, уже недостоин милости: «Потому что праведный Господь возлюбил праведность и узрел пред лицом Своим правду» (Пс. 10, 7). И Он освещает то, что видит, — вот почему благодетельствуемый Им, ревностно придерживающийся помощи от Его благости, говорит: «Обозначился нам свет лица Твоего, Господи»

(Пс. 4, 7). Поэтому, следуя сказанному Иеремией, остановимся же и мы на путях наших[1], и, оглянувшись, расспросим о вечных путях Господа, и увидим, каков благой путь, и пойдем по нему! Точно так же апостолы остановились и спросили о вечных путях Господа у отцов и пророков и, рассмотрев их писания, позднее, поразмыслив, увидели тот благой путь — Иисуса Христа, сказавшего: «Я есмь путь» (Ин. 14, 6) — и пошли по нему. Благой же путь тот, что ведет к благому Отцу и благого человека, вынесшего благое из сокровищницы благ[2], и благого и верного слугу[3]. Однако тесен этот путь, поскольку многие, и весьма тучные, не вмещаются идти по нему, и путь сужается из-за них, силящихся вступить на него, ведь не сказано «узкий», но «суженный»[4]. Сужает же этот живой путь, чувствующий особенности ступающего, тот, кто не снял обуви со своих ног, не понимая, что «место», на которое он встал или по которому ступает, «есть земля святая» (Исх. 3, 5). И путь приведет к жизни, будучи сказавшим: «Я есмь жизнь» (Ин. 14, 6). Ведь Спаситель, в Котором обретается всяческая добродетель, явлен через многие представления, и поэтому для того, кто еще не достиг цели, Он есть путь, а для того, кто уже сбросил с себя все мертвенное, Он — жизнь. Идущий по этому пути получает наставление не брать с собой ничего, потому что есть здесь и хлеб, и все, что нужно для жизни[5], и поскольку не может здесь быть врагов; кроме того, он не нуждается ни в посохе, ни в обуви, ибо земля эта — святая.

---

[1] Иер. 6, 16: «Остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим».

[2] Ср. Лк. 6, 45.

[3] Ср. Мф. 25, 21.

[4] Мф. 7, 14: «Тесны врата и сужен путь, ведущий к жизни».

[5] Ср. Мк. 6, 8.

6.20. Речение «Я глас вопиющего в пустыне» и далее, конечно же, означает: я тот, о ком написано «глас вопиющего», так что Иоанн и сам как бы вопиет, и есть глас Того, Кто вопиет в пустыне: «Сделайте прямым путь Господа». Однако Гераклеон, злословя Иоанна и пророков, утверждает, что «Спаситель есть Слово; то, что в пустыне и представлено в образе Иоанна, — глас; а весь пророческий чин — отзвук». Но должно сказать ему, что как «если труба издает неясный звук, то никто не приготовится к сражению» (1 Кор. 14, 2), и если обретший гносис таинств или дар пророчества, но не имеющий любви, стал медью звенящей или кимвалом бряцающим[1], так и глас пророческий — если он есть не что иное, как отзвук, то почему же Спаситель отсылает нас к нему, говоря: «Исследуйте Писание, ибо в нем вы полагаете иметь жизнь вечную, и оно свидетельствует» (Ин. 5, 39), а также: «Если вы верите Моисею, то и Мне поверили бы, ибо он обо Мне писал» (Ин. 5, 46), и еще: «Хорошо пророчествовал о вас Исайя: „Народ этот губами почитает Меня“» (Мф. 15, 7)[2]? Ибо я не знаю, примет ли кто-нибудь как разумное, что Спаситель восхваляет неясный отзвук, и можно ли, руководствуясь Писанием, к которому нас отослали, как гласом трубы, подготовиться к сражению с противными силами, если этот глас есть неясный отзвук? Каким же образом, если пророки не имели любви и были поэтому медью звенящей или кимвалом бряцающим, Господь отсылает за обретением помощи к их — как сочли те[3] — отзвуку? И я не знаю, как он, без всякой подготовки, вдруг открывает, что «глас, будучи более близок к Слову, становится словом», как если бы женщина переме-

[1] См. 1 Кор. 13, 1.

[2] Ис. 29, 13: «Народ этот губами почитает Меня... сердце же его далеко отстоит от Меня».

[3] Т. е. Гераклеон и его единомышленники.

нялась в мужчину[1]. И как некто имеющий силу выставлять догматы, быть достойным доверия и преуспеяния, он утверждает, что отзвуку «предстоит изменение в глас; и определено гласу, переходящему в слово, место ученика, место же слуги — тому, что из отзвука переходит в глас». Если бы он привнес в эти построения хоть какую-нибудь убедительность, и мы бы постарались опровергнуть их, теперь же для опровержения достаточно будет безоговорочного отрицания.

Теперь давай рассмотрим то, что при предыдущем исследовании мы оставили как затронутое случайно. Согласно Гераклеону, Спаситель говорит об Иоанне, что он и пророк, и Илия, сам же Иоанн отрицает и то, и другое. «Когда Спаситель называет его пророком и Илией, то учит не о нем, но о том, что окружает его, когда же называет его большим, чем пророки и среди рожденных женами, то характеризует Иоанна; сам же Иоанн, отвечая, говорит о себе, но не о том, что окружает его». Насколько мы сумели подвергнуть все это испытанию, ни одно из приведенных определений[2] никоим образом нельзя связать с дальнейшими выводами Гераклеона, и на самом деле он не имеет права утверждать то, что желает. Ибо он даже походя не пытается объяснить, почему в отношении того, что вокруг него, Иоанн есть Илия и пророк, а в отношении себя — глас вопиющего в пустыне. Однако он пользуется примером: «то, что окружает его, было как бы его одеянием, отличающимся от него, и если бы его не спрашивали о том, является ли он этим одеянием, то он ответил бы: „Да“». Но я никак не могу понять, почему Илия, который должен прийти, есть одеяние Иоанна. Что касается нас, то так же, как мы сумели объяснить слова «в духе и силе Илии», точно так же можно, пожалуй, говорить, что дух Илии есть одеяние души Иоанна.

[1] Неожиданное сопоставление, основывающееся, кроме прочего, на том, что «глас» в греческом языке — женского рода, а «слово» — мужского.

[2] Т. е. определений отзвука, гласа и Слова.

6.21. Желая далее представить, вследствие чего священники и левиты, посланные от иудеев, обращаются к Иоанну с вопросами, Гераклеон неплохо говорит: «Потому что им, пребывающим при Боге, подобало заботиться об этом и расспрашивать», но необдуманно добавляет: «Так как и сам Иоанн был из рода левитов». Однако, оспаривая это, мы уже выяснили, что если бы посланные знали об Иоанне и о его рождении, то разве уместно было бы спрашивать у него, Илия ли он? И, опять же, не придавая особого значения прибавлению определенной частицы в вопросе «Пророк ли ты?», Гераклеон говорит, что «они спросили у него, пророк ли он, желая поставить вопрос более общо». Насколько я выяснил, не только Гераклеон, но и все инакомыслящие не в состоянии различить простой двусмысленности: приняв, что Иоанн больше Илии и всех пророков, поскольку сказано: «Нет никого больше Иоанна среди рожденных от женщин» (Мф. 11, 11), они не видят, что это речение двояко может быть истинным: или в том смысле, что Иоанн больше всех, или же в том смысле, что есть некоторые равные ему. Ибо несомненно, что есть многие пророки, равные ему, и что вследствие данной ему благодати нет никого большего, чем он. Гераклеон же полагает, что «„больший“ поставлено из-за пророчества Исайи, ибо еще никто из когда-либо пророчивших не удостаивался от Бога такой чести». Воистину, презирая завет, названный «древним», и не исследовав пророчества об Илии, Гераклеон дерзнул сказать подобное, ведь и об Илии пророчествовал Малахия: «Вот, Я посылаю вам Илию Фесвитянина, и он восстановит сердце отца к сыну» (Мал. 4, 5). И Иосия, как мы прочли в Третьей книге Царств, был напророчен по имени пророком, пришедшим из Иудеи и сказавшим в присутствии Иеровоама: «Жертвенник, так говорит Господь: „Вот, рождается сын дому Давида, имя ему — Иосия“» (3 Цар. 13, 1–3). А некоторые говорят, что и Самсон был напророчен Иаковом, сказавшим: «Дан будет судить свой народ, как и еди-

ное племя Израиля» (Быт. 49, 16), ведь Самсон, который судил Израиль, был из колена Дана[1]. Пусть это будет сказано ради уличения поспешности положения, что никто, кроме Иоанна, не был напророчен, выдвинутого тем, кто желал таким образом объяснить речение «Я глас вопиющего в пустыне».

**«И посланные были из фарисеев. И они спросили его, и сказали ему: „Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?“» (Ин. 1, 24)**

6.22. Те, кто послал из Иерусалима священников и левитов, спрашивавших Иоанна, узнав, кем он не был и кто он есть, самым подобающим образом умолкают, в своем молчании как бы внутренне принимая сказанное и соглашаясь, что гласу вопиющего в пустыне ради выпрямления пути Господа подобает крестить. Фарисеи же, будучи в полном соответствии со своим именем «разобщающими» и мятежниками[2], показывают иной склад мысли, нежели иудеи из метрополии и исполнители богослужения, священники и левиты, ибо они послали, чтобы с бранью и, насколько это от них зависит, препятствуя крещению спросить: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?» И если бы мы связали в одно целое написанное в Евангелиях, то, пожалуй, отметили бы, что теперь они говорят так, но чуть позднее, додумавшись — уж и не знаю как — креститься, услышали от Иоанна: «Порождения ехидны, кто надоумил вас бежать от будущего гнева? Сотворите же плод достойный раскаяния» (Мф. 3, 7—8). Согласно Матфею, Креститель сказал это, когда увидел многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению, но, несомненно, не имеющих плодов раскаяния и по-фарисейски похваляющихся тем, что их отец Авраам; вот почему он ругает их, будучи одержим гневом Илии, в согласии

[1] Ср. Суд. 13, 2.

[2] Одно из толкований названия «фарисей» — «разобщающий», «сеющий раздор».

с общим для обоих Святым Духом. Ибо это слово порицающее: «Не думайте говорить в себе: „Отец у нас Авраам“» (Мф. 3, 9), но вместе с тем Иоанн говорит им и поучающее слово: что их, неверящих и из-за каменных сердец названных камнями, Бог может обратить из камней в детей Авраама — ведь они были в глазах пророка и не избегли его божественного взора, почему он и сказал: «Говорю вам, что может Бог из камней этих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3, 9). И поскольку они идут к крещению, не сотворив плода достойного раскаяния, весьма подобающе говорится им: «Уже и секира лежит при корне деревьев, ибо всякое дерево, не дающее доброго плода, вырубается и бросается в огонь» (Мф. 3, 10), как бы прямо им возвещая: поскольку вы пришли к крещению, не сотворив плода достойного раскаяния, вы есть дерево, не принесшее доброго плода, которое будет срублено острейшим и быстрейшим мечом живого Слова, действенного и более острого, «чем всякий обоюдоострый меч» (Евр. 4, 12).

6.23. Показал и Лука хвастовство фарисеев: «Два человека вошли в храм помолиться, один — фарисей, другой — мытарь. И фарисей, встав, молился о себе так: „Боже, благодарю Тебя, что я не таков, как остальные люди, грабители, беззаконники, прелюбодеи или же как этот мытарь“» (Лк. 18, 10). И вот, вследствие таких слов мытарь отправляется домой более оправданным, чем фарисей, и Лука прибавляет, что всякий, возвышающий сам себя, будет унижен[1]. Действительно, как лицемеры (согласно обличительным словам Спасителя к ним[2]) идут они к крещению, не скрыв от Крестителя, что имеют яд ехидн и аспидов под языками своими: «Яд аспидов на губах их» (Пс. 139, 4). Воистину, речение «Нравом они подобны змею»[3] подтвердилось в раздраженности их вопроса: «Что же ты крестишь, ес-

---

[1] См. Лк. 18, 14.
[2] См. Мф. 23, 13.
[3] Пс. 57, 5; цитата взята из Септуагинты.

ли ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?», на что я сказал бы им, что как крестят Христос, Илия и Пророк, так не имеет силы крестить глас вопиющего в пустыне. О, ненавистники! Не кротко расспрашиваете вы ангела, посланного пред лицом Христа подготовить путь Его пред Ним[1], не зная совершенных таинств, связанных с Ним, ибо Помазанник, будучи Иисусом и «Пророком», Сам не крестил — хотя бы вам это не нравилось, — но ученики Его[2]. Откуда же вам стало известно, что Илия, который должен прийти, крестит? Не потому ли он крестящий, что однажды во времена Ахава дрова при жертвеннике должны были быть омыты, дабы возжечься и дабы так открылся Господь[3]? Ибо он приказывает священникам сделать это не единожды, но говорит: «Повторите», и они повторили, и говорит: «Сделайте то же в третий раз», и они сделали (3 Цар. 18, 34). Но, таким образом, если он не сам крестил, а уступил это дело другим, то разве согласуется с пророчеством Малахии[4], что Илия должен прийти, чтобы крестить? И не Христос крестит в воде, но ученики Его, а Сам Он крестит в Духе Святом и огне[5]. Гераклеон же, приняв за нечто здравое мысль фарисеев о том, что «должно крестить Христу, Илии и всякому пророку», тем самым утверждает, что только им должно крестить, однако он опровергается только что сказанным нами, а в особенности тем, что говорит о пророках вообще и не может указать хотя бы одного из них, кто бы крестил. Однако не неубедительно он прибавляет, что «фарисеи спрашивают, движимые своей хитростью, но вовсе не желая научиться».

6.24. Поскольку нам необходимо показывать, что каждое из ныне рассматриваемых речений сопоставимо с другим, подоб-

---

[1] См. Мк. 1, 2.
[2] См. Ин. 4, 2.
[3] См. 3 Цар. 18, 20–39.
[4] Ср. Мал. 4, 5.
[5] См. Мф. 3, 11; Лк. 3, 16.

ным ему и взятым из Евангелий, и проводить этот взгляд до конца в отношении каждого из речений, дабы указать на созвучие того, что кажется противоречащим, и, равным образом, объяснить своеобразие каждого речения, давай сделаем это и теперь. Ведь у Иоанна-ученика[1] от лица Крестителя говорится: «Глас вопиющего в пустыне: „Сделайте прямым путь Господа“», а у Марка, как начало благовествования Иисуса Христа в согласии со словами Исайи, представлено следующее: «Начало благовествования Иисуса Христа, как написано у пророка Исайи[2]: „Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой“. Глас вопиющего в пустыне: „Приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его“» (Мк. 1, 1—3). И в том, что представил Марк, пророку не приписаны слова «сделайте прямым путь Господа». Поэтому не сокращая ли речение «Приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Бога нашего» (Ис. 40, 3), Иоанн написал: «Сделайте прямым путь Господа»? А Марк свел воедино два пророчества, сказанные двумя пророками в различных местах Писания: «Как написано у пророка Исайи: „Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой“. Глас вопиющего в пустыне: „Приготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его“». Ведь слова «Глас вопиющего в пустыне» написаны Исайей сразу после повествования об Езекии, восставшем от болезни, речение же «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим» принадлежит Малахии. И что сделал Иоанн, сократив представленное речение, то же самое, но в отношении других слов, обнаружил Марк, ведь пророк говорит: «Подготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Бога нашего», но у Марка: «Подготовьте путь

[1] Т. е. евангелиста Иоанна, одного из учеников Христа.

[2] В греческом тексте Евангелия от Марка стоит имя Исайи, хотя первая часть следующих слов принадлежит Малахии, поэтому в Синодальном переводе принимается другое чтение: «как сказано у пророков».

Господа, прямыми сделайте стези Его». И подобное же сокращение он дает в речении «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который подготовит путь Твой», ибо здесь не представлены слова «предо Мной».

6.25. Кроме того, исследуя речение «Посланные были из фарисеев, и они спросили его», мы выставили вперед вопрос фарисеев, который как бы умалчивается Матфеем и имел место...[1] написанного Матфеем: «Иоанн, увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению, сказал: „Порождения ехидны“» и т. д. (Мф. 3, 7), ибо было бы последовательно вначале спросить, а уж затем прийти. И должно заметить, что у Матфея идущие к Иоанну из Иерусалима, со всей Иудеи и из всех окрестностей Иордана ради крещения в реке Иордан и признающиеся в своих грехах не услышали от Крестителя никакого порицающего и обличающего слова, и только фарисеи и саддукеи, придя, услышали: «Порождения ехидны» и т. д.; у Марка же Иоанн вообще не говорит ничего порицающего пришедшим к нему со всей Иудеи и из Иерусалима, принимающим от него крещение и исповедующимся в своих грехах, соответственно, не названы и фарисеи с садуккеями. И еще необходимо нам показать, что оба — и Матфей, и Марк — говорят, что, признаваясь в своих грехах, крестится весь Иерусалим, вся Иудея и все окрестности Иордана, или же вся земля иудейская и все жители Иерусалима[2], однако фарисеев и саддукеев, пришедших к крещению, Матфей приводит как не признавшихся в своих грехах, и это есть подобающее и разумное основание услышанных ими слов: «Порождения ехидны».

6.26. Однако не подумай, что неуместно наше рассмотрение представленного в других Евангелиях о посланных фарисеях, вопрошавших Иоанна. Ведь если мы верно отнесли вопрос

---

[1] Лакуна в тексте.

[2] См. Мф. 3, 5, Мк. 1, 5.

фарисеев, упомянутый Иоанном-учеником, к повествованию Матфея об их крещении, то было последовательным рассмотреть соответствующие места и представить обнаруженные результаты.

Подобно Марку, и Лука упоминает о «гласе вопиющего в пустыне» и от своего лица пишет: «Было слово Бога к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне, и он прошел все окрестности Иордана, проповедуя крещение покаяния ради отпущения грехов, как написано в Книге пророка Исайи: «Глас вопиющего в пустыне: „Подготовьте путь Господа, прямыми сделайте стези Его“». И Лука добавил продолжение этого пророчества: «всякая пропасть будет наполнена, всякая гора и холм будут принижены, кривизны станут прямыми и неровные пути будут гладкими, и узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк. 3, 2—6). Написав, подобно Марку: «сделайте прямыми стези Его», Лука сокращает, как мы уже указали выше, речение: «Прямыми сделайте стези Бога нашего». Вместо слов «все кривизны выпрямятся» он использовал выражение без «все», поставив к тому же множественное число — «прямыми», вместо единственного — «прямое». Наконец, вместо «неровное будет гладким» он написал: «неровные пути будут гладкими» и, опустив «будет увидена слава Господа», поставил следующие за этим слова: «и узрит всякая плоть спасение Божие». Эти замечания, конечно же, годны для доказательства того, что евангелисты сокращают пророчества.

6.27. И еще должно быть замечено, что у Матфея слова «порождения ехидны» обращены к фарисеям и саддукеям, идущим к крещению и отличающимся от тех, кто, признав свои грехи, не слышит ничего подобного; Лука же пишет, что Иоанн обратился с этими словами к черни, пришедшей креститься у него, и, в отличие от Матфея, не разделяет крестящихся на два разряда. Однако поскольку «чернь» сказано не в похвалу — как станет ясно каждому, кто рассмотрит это, — то он вполне

справедливо приводит Крестителя говорящим черни: «Порождения ехидны» и т. д. Кроме того, фарисеям и саддукеям сказано: «сотворите», и далее в единственном числе: «плод достойный раскаяния» (Мф. 3, 8), черни же говорится во множественном числе: «плоды достойные раскаяния» (Лк. 3, 8). Ведь от фарисеев требуется исключительный плод раскаяния, не иной как достойный Сына и веры в Него, от черни же, не имеющей даже начатка благ, востребован любой плод раскаяния, и потому им говорится во множественном числе. Сверх того, фарисеям сказано: «Не думайте говорить в себе: „Отец у нас Авраам“» (Мф. 3, 9). Ибо чернь, надеясь приблизиться к божественному Слову, только теперь обретает начаток устремления к истине и поэтому начинает говорить в себе: «Отец у нас Авраам»[1], фарисеи же не начинают, но уже задолго до того мнят подобным образом. Но и те, и другие слышат слова, указывающие, что дети Аврааму могут быть воздвигнуты и из камней, когда они откажутся от бесчувственности и мертвенности.

6.28. Однако заметь, что фарисеям, которые, согласно пророчеству «вы есть ложный плод» (Ос. 10, 13), имеют плод, но ложный, говорится: «Всякое дерево, не приносящее хороший плод, вырубается» (Мф. 3, 10), черни же, которая вообще не имеет плодов: «Всякое дерево, не приносящее плод, вырубается» (Лк. 3, 9). Ибо одно, не имея плода, не имеет и хорошего плода и потому достойно вырубки, другое же, имея плод, вовсе не имеет хорошего плода, и потому справедливо и его срубить секирой. Когда же мы более тщательно исследуем касающееся плодов, то обнаружим, что первоначальное возделывание земли если и приносит плоды, то они не могут быть хорошими.

[1] В Евангелии от Луки (3, 8) Иоанн обращается к черни со словами: «не начните говорить в себе...» и т. д., что не отражено в Синодальном переводе, дающем чтение, тождественное соответствующему месту из Евангелия от Матфея: «не думайте говорить в себе».

Поэтому земледелец довольствуется тем, что поначалу обработка земли приносит лишь то, что выбрасывается, но затем, путем сообразных земледельческому искусству очищений, вслед за этим первым он получит когда-нибудь и хорошие плоды. Да и закон указывает нам на такое понимание, когда говорит, что насаждающему что-либо должно три года не снимать насаженное, оставляя его нетронутым, и не есть его плодов: «Три года не будете вы есть плод неснятый, на четвертый же год всякий плод будет святой, хвалимый Господом» (Лев. 19, 23). Итак, правильно, что без добавления «хороший» говорится черни: «Всякое дерево, не приносящее плод, вырубается и бросается в огонь». Но в еще большей мере древо, приносящее с самого начала одинаковый плод и не дающее хорошего плода, «вырубается и бросается в огонь», если после трехлетнего выведения оно и на четвертый год не даст плода святого, хвалимого Господом.

Если же покажется, что, излагая сказанное в других Евангелиях, мы совершили отступление в речи, то мне представляется, что все это не неуместно и не чуждо настоящему исследованию. Ведь фарисеи, которые после священников и левитов, посланных из Иерусалима, отправляют к Иоанну, чтобы спросить, кто он, пытают: «Что же ты крестишь, если ты ни Илия, ни Помазанник и ни Пророк?», выяснив же это и впоследствии придя креститься, они, как пишет Матфей, слышат то, что соответствует их похвальбе и лицемерию. И поскольку нечто подобное было сказано и черни, должно было произвести сравнение этих высказываний и добиться их ясности, так что сама последовательность изложения потребовала от нас рассмотреть большее число возникающих по данному поводу речений. Кроме того, мы должны добавить к сказанному, что у Иоанна написано о двух разрядах посылающих: первые — священники и левиты, посылающие из Иерусалима, вторые — фарисеи, недоумевающие, почему он крестит. И мы отметили, что фарисеи, задав этот вопрос, впоследствии приходят креститься. Но тогда не

прежде ли них сделали это иудеи из Иерусалима, раньше них пославшие и принявшие слова Иоанна, ведь, в самом деле, послав прежде фарисеев, они и приходят раньше? Ибо Иерусалим, вся Иудея и, соответственно, все окрестности Иордана крестились у него в реке Иордан, признаваясь в своих грехах, или, как говорит Лука[1]: «Приходила к нему вся страна иудейская и все жители Иерусалима, и крестились у него в реке Иордан, признаваясь в своих грехах» (Мк. 1, 5). Однако ни Матфей — фарисеев и саддукеев, которым говорится: «порождения ехидны», ни Лука — чернь, слышащую то же самое порицание, не приводят как признающихся в своих грехах.

6.29. Стоит задуматься, почему, в то время как весь город Иерусалим, вся Иудея и все окрестности Иордана крестятся Иоанном в Иордане, Спаситель говорит: «Пришел Иоанн Креститель: ни ест, ни пьет, и вы говорите: „Одержим демоном“ (Лк. 7, 33), а тем, кто спрашивает у Него: „Какой властью творишь это?“, говорит: „Спрошу и Я вас об одном, и если ответите Мне, то и Я вам отвечу, какой властью делаю это. Крещение Иоанна откуда было: от небес или от людей?“; они же подумали: „Если скажем, что от небес, то Он спросит, почему мы не поверили ему“» (Мф. 21, 23—25). Это затруднение решается следующим образом: как мы уже обнаружили, фарисеи, услышав слова «порождения ехидны» и не поверив Иоанну, приходят к крещению, очевидно, боясь черни и по лицемерию своему желая умыться[2], дабы не показаться противящимися другим. В самом деле, думая, что его крещение от людей, но не от небес, они боятся сказать это, дабы толпа не побила их камнями[3]; так что сказанное Спасителем фарисеям не противоречит написанному в Евангелиях о множестве людей,

---

[1] Ошибка Оригена: эти слова принадлежат Марку.

[2] Здесь возможна игра слов: «креститься» и в то же время «умыться», в смысле «умыть руки».

[3] Ср. Лк. 20, 6.

крестящихся у Иоанна. И, конечно же, от дерзости фарисейской они говорят, что Иоанн одержим демоном и что Иисус творит силами Вельзевула, начальствующего над демонами[1].

**«Отвечал им Иоанн, говоря: „Я крещу в воде; между вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостоин развязать ремень сандалии Его“» (Ин. 1, 26)**

6.30. Гераклеон полагает, что «Иоанн отвечает посланным от фарисеев не то, о чем они спрашивали, но то, что он сам хотел сказать, не замечая, что обнаруживает непонятливость пророка, раз уж будучи спрашиваем об одном, отвечает на другое; поэтому должно воспринимать это как ошибку, случившуюся в их беседе». Мы же утверждаем, что этот ответ по преимуществу относится к делу, ибо на вопрос «Что же ты крестишь, если ты не Помазанник?» как иначе должно было ответить, нежели представив свое крещение как в большей мере телесное? Потому он и говорит: «Я крещу в воде». И сказав это в ответ на вопрос «Что же ты крестишь?», на следующие за ним слова: «если ты не Помазанник» он отвечает славословием изначальной сущности Христа, говоря, что Он имеет могущество быть невидимым в силу Своей божественности, присутствуя в то же время рядом с каждым человеком и пронизывая Собой весь целокупный мир, что и явлено в словах: «Между вами стоит». И поскольку ожидавшие Христа фарисеи не видели в Нем ничего столь великого, полагая, что Он всего лишь совершенный и святой человек, то Иоанн весьма умело обличает их незнание Его величия, добавляя к «между вами стоит» слова «Кого вы не знаете». Но дабы кто-нибудь не подумал, что невидимый и присутствующий при каждом человеке, а также во всем мире, есть некто иной, нежели вочеловечившийся, увиденный на земле и вступивший в общение с людьми, Иоанн присоединяет к выражению «между вами стоит Тот, Кого вы не

[1] См. Лк. 11, 15.

знаете» слова «идущий вслед за мной», то есть: Кто откроется после меня. Считая же Его величие намного превосходящим собственную природу, в отношении которой некоторые могли бы затрудниться, не есть ли он Христос, желая поэтому показать, насколько отстает он от величия Помазанника, дабы кто-нибудь не подумал о нем больше, чем видит или слышит от него, он говорит: «и я недостоин развязать ремень сандалии Его». Тем самым он намекает, что не в силах разрешить и разъяснить слово о Его воплощении, как бы связанное и скрытое для непонимающих, так что о столь таинственном прибытии Его стоит говорить вкратце.

6.31. Рассматривая речение «Я крещу в воде», не будет с нашей стороны неуместным представить слова других евангелистов, подобные этим и касающиеся того же предмета, и сравнить их с исследуемым. Итак, Матфей говорит: «Увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к крещению» и — вслед за словами порицания, которые мы уже рассмотрели — «Я крещу вас в воде в покаяние; идущий вслед за мной сильнее меня, и я не в силах нести сандалии Его; Он будет крестить вас в Духе Святом и в огне» (Мф. 3, 11), то есть он говорит созвучное слову Иоанна и выражает согласие в отношении крещения в воде для посланных от фарисеев. Марк же говорит: «Проповедовал Иоанн, говоря: „Идет за мной более сильный, чем я, и я не в силах, склонившись, развязать ремень сандалий Его. Я крестил вас водой, Он же будет крестить вас Духом Святым“» (Мк. 1, 7), и Иоанн проповедовал это, поучая все множество слушавших его. И Лука рассказывает, что в то время как весь народ ожидает и помышляет в сердцах своих об Иоанне, не Помазанник ли он, сам Иоанн ответил всем: «Я крещу вас водой; идет более сильный, чем я, и я не в силах развязать ремень сандалий Его; Он будет крестить вас в Духе Святом и огне» (Лк. 3, 15).

6.32. Имея похожие речения четырех евангелистов, давай по возможности рассмотрим своеобразие мысли и отличия каждого, начав с принадлежащего Матфею, который, пере-

дают, раньше остальных дал Евангелие евреям, и именно тем из обрезанных, кто уверовал. Итак, Иоанн говорит: «Я крещу вас в воде в покаяние», как бы очищая и отвращая от худшего и призывая к покаянию, ибо я пришел «представить Господу народ подготовленный» (Лк. 1, 17) и через крещение покаяния устроить место для идущего вслед за мной; и Он, будучи во много раз сильнее меня, больше поможет вам, ибо Его крещение не телесное, но Дух Святой наполняет кающегося, и божественный огонь уничтожает все материальное и истребляет все земляное, причем не только в том, кто вместил его, но и в том, кто слушает имеющих его. И Тот, Кто сильнее меня и идет вслед за мной, настолько велик, что я не могу поднять и не способен нести даже что-либо из одеяния крайних сил, сопутствующих Ему, которые вовсе не выставлены открыто, так что первый встречный мог бы помыслить их. И я не знаю, о чем говорить: о великой ли своей немощи, которая из того, что окружает Помазанника, не в силах нести даже самое простое в сравнении с более значительным, или же о Его божественности, превосходящей все и более великой, чем весь мир. Ведь я, вместивший такую благодать, что удостоен пророчества, которое предсказало мое пребывание в жизни людей в речении: «Я глас вопиющего в пустыне», а также в словах: «Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим» (Мф. 11, 10); я, чье рождение «Гавриил, стоящий перед Богом» (Лк. 1, 19) удивительнейшим образом возвестил уже при старости отца моего; я, от одного имени которого Захария вновь обрел речь, а вместе с ней и дар пророчества; я, о котором Господь свидетельствовал, что нет никого большего среди рожденных от женщин[1], — не в силах нести сандалии Его, а если сандалии, то что должно сказать об одеждах Его? Кто тот, кто сумел бы рассмотреть совершенное Его платье? Кто тот, кто сумел бы по-

[1] См. Мф. 11, 11.

мыслить Его сверху донизу бесшовный хитон, который, будучи целиком тканым[1], накрыл Слово?

6.33. Должно быть замечено, что в то время как все четыре евангелиста выразили согласие в том, что Иоанн пришел крестить в воде, один только Матфей добавил к этому «в покаяние», поучая, что польза от крещения зависит от образа мыслей крестящегося: раскаивающемуся она сопутствует, но тому, кто придет к крещению без раскаяния, оно обернется тягостным осуждением. Нужно знать, что как необыкновенные чудеса, осуществленные заботами Спасителя, став символами тех, кто благодаря Слову Бога навек избавляется от всякой немощи и малодушия, в ничуть не меньшей мере и телесно приносили пользу, призывая облагодетельствованных к вере, точно так же омовение в воде, будучи символом души чистой и омытой от всякой грязи, рождаемой злом, тем не менее по силе призываний к поклонению Троице и само по себе есть начало и источник божественных даров (ибо «имеется различие даров» (1 Кор. 12, 4)) для того, кто вверяет себя божественности этой силы. И своим словом свидетельствует в мою пользу записанная в Деяниях апостолов история о том, как после явственного сошествия Духа на крестящихся, идущих истинным путем и благодаря омовению в воде уже подготовленных к Нему, и маг Симон, изумившись, пожелал получить от Петра эту благодать, однако же пожелал праведнейшее приобрести посредством неправедного богатства[2].

Должно отметить, что крещение Иоанна было ниже крещения Иисуса, осуществляемого через Его учеников[3]. Поэтому крестившиеся во Иоанново крещение, о которых сказано в Деяниях и которые даже и не слыхали, есть ли Святой Дух, крестятся апостолом вторично. Ведь крещение возрождения

---

[1] См. Ин. 19, 23.
[2] См. Деян. 8, 16–23.
[3] См. Ин. 4, 2.

состоялось не у Иоанна, но у Иисуса, через Его учеников, и названо омовением восстановления и обновления от Духа[1], Который только теперь приходит и Который выше воды[2], поскольку — от Бога. Однако же Он приходит не ко всем. Таково исследование сказанного Матфеем.

6.34. А теперь давай обдумаем слова Марка, написавшего, что Иоанн, проповедуя, говорил так: «Идет вслед за мной Тот, Кто сильнее меня» (Мк. 1, 7), что, конечно же, равно по значению словам «Идущий вслед за мной сильнее меня» (Мф. 3, 11); однако, написав затем: «И я не в силах, склонившись, развязать ремень сандалий Его» (Мк. 1, 7), он представил уже не то же самое, что Матфей. Ибо одно дело — нести обувь, уже, несомненно, развязанную и снятую с ног, другое — склонившись, развязать ремень обуви. И раз — как сказали бы верующие — нет у евангелистов ничего ошибочного или ложного, следовательно, и то и другое произнесено Крестителем в различных случаях, и в том и в другом он движим различными мыслями. Так что не одним и тем же — как полагают некоторые — руководствовались евангелисты, по-разному его вспоминая и будучи неточны в припоминании каждого отдельного из речений или событий[3]. Поэтому нести обувь Иисуса есть нечто великое, но также нечто великое — склонившись к нижним частям телесности Его (дабы узреть здесь некий образ), разрешить каждую из касающихся тайны воплощения неясностей, как бы представленных в образе ремня обуви. Ибо есть один затвор тайн — как и один ключ гносиса, — которые даже великий среди рожденных от женщин сам по себе не в силах разрешить или открыть, ибо

---

[1] См. Тит 3, 5.

[2] Ср. Быт. 1, 2: «Дух божий носился над водой».

[3] Речь идет о попытках некоторых христианских учителей II в. составить «непротиворечивое Евангелие», где не было бы разночтений. Самый яркий пример — «Евангелие по Четырем» апологета Татиана, не принятое Церковью.

только связавший и скрывший одаряет тех, кого пожелает, развязыванием и открытием ремня сандалий Своих и закрытого.

6.35. Если в словах об обуви есть нечто мистическое, то не должно этим пренебречь. Итак, я полагаю, что вочеловечение, когда Сын Бога принял плоть и кости, есть одно из этой пары обуви, а сошествие в ад (каким бы вообще он ни был) и путь вместе с Духом в темницу — другое. О сошествии в ад сказано в пятнадцатом псалме: «Ты не оставишь душу мою в аду» (Пс. 15, 10), а о совместном с Духом пути в темницу говорится во всеобщем послании Петра: «Умерев плотью, оживотворен в Духе, в Котором и проповедывал, придя, духам обретающимся в темнице, бывшим непокорными, когда ожидало божье долготерпение в дни Ноя, построившего ковчег» (1 Пет. 3, 18—20). И тот, кто умеет представить в достойных словах оба Его пришествия, поскольку и сам склонится умом и сойдет вместе с Ним в ад, а также с небес и от тайн божественности Христа спустится к необходимо имевшему место пришествию Его к нам, когда Он обулся человеком, — тот в силах развязать ремень обуви Иисуса. И обувшись человеком, Он обулся и мертвым, ибо «для того Иисус умер и воскрес, дабы властвовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14, 9). Оттого и обулся Он и живущим, и мертвым, пребывающим на земле и пребывающим в аду, «дабы властвовать и над мертвыми и над живыми». И кто на самом деле достаточно силен, чтобы, склонившись, развязать ремень такой обуви, а развязав, не оставить, но посредством новой силы поднять и нести, удерживая понятое в памяти?

Пусть не будет оставлено нерассмотренным, что у Луки, равно как и у Иоанна, соответствующее место написано без «склонившись». Ибо можно, как уже показано, склонившись, развязать обувь, связанную для рассмотрения, но можно сделать то же самое, сосредоточившись на высотах возвышающегося Слова, дабы увидеть Его без обуви и свободным от всего незначительного, то есть как Слово Само по Себе, как Сына Бога.

6.36. Быть «не в силах» не есть то же самое, что быть, как пишет Иоанн, «недостойным». Ибо можно, не будучи достойным, быть в силах и можно, будучи достойным, еще не быть в силах. Ведь даже если дары даются вопреки выгоде и не в «соответствии с верой» (Рим. 12, 6), то это дело человеколюбца Бога, когда Он, предвидя вред от самомнения и гордости, которые последовали бы за этим, не дает силу, соответствующую достоинству. Доброте Бога свойственно превосходить в благодеянии благодетельствуемого, опережая время, когда он станет достойным, и прежде, чем он станет достойным, украшая его силой, дабы он вслед за этой силой пришел и к тому, чтобы быть достойным; и вовсе не по причине достоинства своего придет он к силе, опережая таким образом одаряющего и предупредив Его дары. Вот почему у трех евангелистов Креститель говорит, что он не «в силах», а у Иоанна — что он «недостоин». Однако не исключено, что тот, кто говорил, что он еще не в силах, обрел силу, хотя бы не был в то же время и достоин; и опять же, не исключено, что тот, кто, не будучи достоин, говорил, что он недостоин, пришел к достоинству. Разве только кто-нибудь скажет, что поскольку смертная природа не вместила в себя того, чтобы по достоинству развязать и нести эти сандалии, то истинным оказывается, что никогда вообще она не будет в силах или достойна развязать ремень сандалий Его. Ведь сколько бы мы ни вместили в себя, остается еще то, что никогда не может быть помыслено, ибо, как сказано в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова: «Когда закончит человек, тогда начнет, и когда успокоится, тогда начнет сомневаться» (Сир. 18, 6).

6.37. Еще давай обратим внимание, что у трех евангелистов говорится о сандалиях, и сравним это с тем, что у Иоанна-ученика сказано о сандалии, то есть в единственном числе: «Я недостоин развязать ремень сандалии Его». В самом деле, будучи опережаем милостью Бога и сам по себе нисколько не достойный развязать ремень одной из этих сандалий, понимаемой как при-

шествие Его к людям, он получил этот дар и свидетельствует об этом пришествии; однако, поскольку постижение последующих событий было скрыто от него, не знавшего, есть ли Иисус Тот, Кто придет в место, где после смерти должен оказаться он сам, уже обезглавленный, или же нужно ожидать другого[1], — затруднение, которое позже разрешилось для нас с очевидностью, — то теперь он намекает на это, говоря: «Я недостоин развязать ремень сандалии Его».

Однако полагающий, что все, сказанное излишне, сведет воедино речь о сандалии и сандалиях, как если бы Иоанн говорил: с самого начала никоим образом недостоин я развязать ремень даже одной из этих сандалий. Или можно еще и так свести воедино сказанное четырьмя евангелистами. Ведь если Иоанн постиг то, что касается пришествия Его сюда, но находится в сомнении относительно последующего, то он истинно говорит, что не в силах развязать ремень сандалий Его, ибо развязывая одну, он ведь не развязывает обе; но истинна будет речь и об одной сандалии, поскольку, как мы уже показали, он сомневается, есть ли Иисус Тот, Кто грядет, или до́лжно ожидать нам другого.

6.38. По поводу речения «Между вами стоит Тот, Кого вы не знаете» должно быть особо замечено, что оно говорит о Сыне Бога, Слове, через Которое все произошло, Которое сущностно пребывает как основание, Само будучи мудростью. Ибо Оно прошло через все тварное, дабы возникающее всегда происходило через Него и в отношении чего угодно было истинным, что «Все через Него произошло» (Ин. 1, 3), а также «Все сделавший в мудрости» (Пс. 103, 24). Если же Оно прошло через все тварное, то очевидно, что и среди них, спрашивающих: «Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?» —

---

[1] Ср. Мф. 11, 3: «Иоанн же, услышав в темнице о делах Христа, послал двоих из учеников своих сказать Ему: „Ты ли Тот, Кто должен прийти, или ожидать нам другого?“»

стоит Оно, будучи прочным Словом, утвержденным повсюду Отцом. Или же пусть речение «Между вами стоит» будет понято в том смысле, что среди вас, людей, поскольку вы разумные существа, стоит Он, и при этом пусть будет указано на ведущее начало, находящееся в сердце — средоточии всякого тела — и согласующееся с Писанием. Однако имея в средоточии самих себя Слово, но не обдумав относительно Его природы, от какого источника и начала Оно пришло, когда вообще встало среди них, они, имея Его в средоточии, не знают Его. Иоанн же знал Его. Ибо обращаясь к фарисеям с упреком: «Кого вы не знаете», он обнаруживает Слово посредством верного знания того, что им неведомо. Поэтому зная Его, Креститель знает и идущего вслед за собой, стоящего в середине, то есть Того, Кто вслед за ним и его наставничеством в крещении приходит к омытым как Слово. Не одно и то же обозначается словом «вслед» здесь и когда Иисус посылает нас вслед за Собой[1]. Ибо там нас призывают идти вслед за Ним, чтобы, ступая по Его следам, мы пришли к Отцу, здесь же оно используется, чтобы открылось, что вслед за наставлениями Иоанна (поскольку он пришел, «чтобы все уверовали через него» (Ин. 1, 7)), к тем, кто посредством более слабого уже подготовлен и очищен, приходит совершенное Слово. Поэтому первоначально стоит Отец, будучи непоколебимым и неизменным, однако и Слово Его всегда стоит ради спасения, даже если станет плотью, даже если будет среди людей, непонимаемое и невидимое, наконец, стоит и Тот, Кто учит, призывая всех пить из обильного Его источника, ибо «Стоял Иисус и восклицал, говоря: „Если кто жаждет, пусть придет ко Мне и пьет“» (Ин. 7, 37).

6.39. Речение «Между вами стоит» Гераклеон понимает как равное тому, что «ныне Оно присутствует и находится в мире и среди людей, и ныне Оно явлено всем вам». Тем са-

---

[1] См. Мк. 1, 17: «И сказал им Иисус: „Идите вслед за Мной“».

мым он отрицает то, что было представлено по поводу прохождения Слова через весь мир. Должно спросить у него: когда же Оно не присутствует? Когда не находится в мире? Однако так сказано в Евангелии: «В мире был, и мир через Него произошел» (Ин. 1, 10). И те, кому сказано: «Кого вы не знаете», потому не знают Его, что еще не покинули мир, а «мир Его не узнал» (Ин. 1, 10). В какой же промежуток времени Он не был среди людей? Разве не был Он в Исайе, сказавшем: «Дух Господа на Мне, Которого ради Он помазал Меня» (Ис. 61, 1), и еще: «Явился Я не искавшим Меня (Ис. 65, 1)? Пусть ответят: разве не был Он в Давиде, не от своего имени говорящем: «Я поставлен от Него царем на Сионе, святой горе Его» (Пс. 2, 6)? И сколь много еще сказанного в Псалмах от лица Христа! И что должно указать мне по поводу каждого из них, неисчислимых и могущих ясно представить, что Он всегда был среди людей, дабы опровергнуть это нездравое суждение: «Ныне Оно присутствует и находится в мире и среди людей», высказанное Гераклеоном ради разъяснения речения «Между вами стоит»? Но не неубедительно говорится им, что речение «Идущий вслед за мной» показывает, что «Иоанн есть Предтеча Помазанника», ибо Иоанн действительно является как бы слугой, идущим впереди Господа. Однако весьма грубо понял он речение «Я недостоин развязать ремень сандалии Его», как будто бы «Креститель признает, что он недостоин даже наименее почтенного служения Помазаннику». Впрочем, после такого принятия он вновь не неубедительно добавил: «Я не в силах, чтобы при моем посредстве Он сошел от величия и принял плоть в виде сандалии, смысл чего я не могу представить и не могу разъяснить или разрешить домостроительство, касающееся этого». Сам Гераклеон, весьма зрело и величаво поняв мир как сандалию, переходит к провозглашению нечестивого: дескать, все это должно понимать сказанным относительно лица, к которому

отсылает образ Иоанна[1]. Ибо он полагает, что «этими словами подтверждается, что Творец мира ниже Помазанника», а это есть наибольшее нечестие, ибо пославший Помазанника есть Отец, Бог живых и, как свидетельствует Сам Иисус, Бог Авраама, Исаака и Иакова; Господь неба и земли, потому что Он сотворил их; единый, Кто благ, и больший посланного[2]. И хотя он, как мы уже сказали, достаточно зрело понял мир как сандалию Иисуса, все же не думаю, что до́лжно это одобрить. Ведь как вслед за таким принятием удалось бы сохранить речение «Небо — Мой трон, земля же — подножие ног Моих» (Ис. 66, 1), засвидетельствованное как слова Иисуса об Отце? Ибо Он говорит: «Не клянитесь ни небом, потому что оно есть трон Бога, ни землей, потому что она — подножие ног Его» (Мф. 5, 34). Как одновременно с тем, что весь мир понимается как сандалия Иисуса, может быть представлено речение «Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь» (Иер. 23, 24)? Разве только к тому, что Слово и мудрость, как мы показали выше, прошли через весь мир, стоит присоединить, что Отец находится в Сыне, и так должно понимать эти речения; или же в том смысле, что первоначально опоясывающий все тварное облагодетельствовал Спасителя как Сына, сущего в Нем, и как второго после Него Бога, то есть Слово, прохождением через все тварное. Особенно же для тех, кто умеет видеть непрерывное движение великого неба, от востока до запада влекущего за собой такое множество звезд, будет достойно исследования, Кто есть столь великая сила, пребывающая по всему миру. И дерзнуть назвать кого-либо другого, кроме Отца и Сына, никогда не будет благочестиво.

---

[1] Иоанн, наряду с ветхозаветными пророками, ассоциируется у Гераклеона с откровением Бога Ветхого Завета, понимаемого как демиург мира, которого многие гностики считали злым началом.

[2] Ср. Мф. 22, 32, Лк. 18, 19, Ин. 14, 28.

**«Это произошло в Вифаваре, по ту сторону Иордана, где крестил Иоанн» (Ин. 1, 28)**

6.40. Что почти во всех списках стоит: «Это произошло в Вифании», — нам не неведомо, и, кажется, так было и прежде, по крайней мере у Гераклеона мы прочли *Вифания*. Но мы убеждены, что следует читать не «Вифания», но «Вифавар», поскольку были в этих местах, ради изыскания следов Иисуса, Его учеников и пророков. Ибо Вифания, которая, как говорит сам евангелист, есть отчизна Лазаря, Марфы и Марии[1], отстоит от Иерусалима на пятнадцать стадиев и слишком далека от реки Иордан, потому что между ними приблизительно сто восемьдесят стадиев. Но в окрестностях Иордана нет даже соименного Вифании места, однако говорят, что у берега Иордана показывается Вифавар, и передают, что здесь крестил Иоанн. И имеется толкование имени, соответствующее крещению того, кто предоставляет Господу народ подготовленный[2], ибо Вифавар переиначивается в «дом приготовления», а Вифания — в «дом послушания». И где в ином месте должно было крестить ангелу, посланному пред лицом Помазанника, чтобы приготовить путь Его пред Ним, как не в «доме приготовления»? И какая отчизна более подобает Марии, избравшей благую долю, которая не отнимется у нее; Марфе, озабоченной принятием Иисуса[3], и их брату Лазарю, любимому Спасителем[4], нежели Вифания, «дом послушания»? Поэтому тот, кто желает тщательно уразуметь святые писания, не должен пренебрегать подробностями, относящимися к именам.

6.41. Конечно, в греческих списках много ошибок, относящихся к названиям, и, возможно, кто-нибудь принял их в Евангелиях. Так, написано, что домостроительство каса-

---

[1] См. Ин. 11, 1; 11, 18.
[2] См. Лк. 1, 17.
[3] Ср. Лк. 10, 39–42.
[4] См. Ин. 11, 3.

тельно бросившихся в море из-за демонов и погибших свиней имело место в земле герасийцев[1]. Однако Гераса — город в Аравии, не имеющий вблизи ни моря, ни озера. И евангелисты, мужи, хорошо знающие окрестности Иудеи, не могли делать столь очевидной и легко обнаруживаемой ошибки. И поскольку в нескольких списках мы нашли: «в землю гадарийцев»[2], по этому поводу должно кое-что сказать. Ибо Гадара — город в Иудее, в окрестностях которого находятся прославленные горячие источники, однако здесь вовсе нет озера с крутыми берегами или моря. Но вот Гергеса — откуда и гергесийцы — есть древний город близ озера, ныне называемого «Тивериада» и имеющего крутой берег, с которого, как говорят, и бросились из-за демонов свиньи. И «Гергеса» истолковывается как «местопребывание изгнавших», будучи, пожалуй, пророческим эпонимом того, что сделали по отношению к Спасителю те граждане из числа свиней, которые призвали Его уйти из их пределов[3].

Подобным образом ошибки, связанные с именами, часто можно увидеть в Законе и Пророках, как мы точно узнали от евреев, сличив наши списки с принадлежащими им и засвидетельствованными Акилой, Феодотионом и Симмахом, которые никогда не искажали полученного[4]. Поэтому мы кое-что добавим, дабы любознательные легче ориентировались в этом отношении. Один из сыновей Левия, его первенец,

---

[1] См. Мк. 1, 5; Лк. 8, 26, где в греческом тексте стоит «герасийцев», но в Синодальном переводе: «земля гадаринская».

[2] Например, в греческом тексте Мф. 8, 28; в Синодальном переводе здесь, напротив, стоит «гергесийцев» — чтение, которое предлагает Ориген.

[3] См. Мф. 8, 34.

[4] Переводы Ветхого Завета с древнееврейского, выполненные Акилой, Феодотионом и Симмахом, включены Оригеном в состав его «Гекзапл» (см. Предисловие к настоящей книге).

в большинстве списков назван «Гисоном», на самом деле будучи Гирсоном, тезкой первенца Моисея, так как и тот, и другой вследствие пребывания в чужой земле получили имена уже готовые[1]. И опять же, у нас говорится, что второй сын Иуды — Анан, у евреев же — Онан, «тягость их»[2]. Кроме того, в книге «Чисел» мы прочли о переходах сынов Израиля, что «отправились из Сохофа и расположились в Вуфане» (Числ. 33, 6), тогда как у евреев вместо «Вуфана» говорится «Айман». И должно ли мне продолжать заниматься выявлением подобных случаев, если каждому желающему предоставлена возможность самому исследовать и узнать истину, касающуюся имен? Особенно же должно подозревать те места писаний, где имеется перечень со множеством имен, например: место о наследии в книге Иисуса[3] или начало Первой книги Паралипоменон вплоть до имени «Анан», а также подобные места в Книге Ездры. И не должно пренебрегать именами, поскольку ими обозначаются события, которые важны при толковании некоторых мест. Однако будет неуместным, оставив предлежащее, заняться теперь рассуждением, касающимся теории имен.

6.42. Итак, рассмотрим смысл приведенного выше евангельского изречения. «Иордан» истолковывается как «нисхождение их». Этим он, так сказать, родственен имени «Иаред», которое истолковывается как «нисходящий», поскольку, как написано в Книге Еноха (если кому-либо угодно принимать ее как святую книгу), Иаред был рожден Малелеилом в дни нисхождения сынов Бога к дочерям человеческим[4]. Некоторые

---

[1] Ср. Исх. 2, 22; 6, 16; однако ни Синодальный перевод, ни даже Септуагинта не отражают этой коллизии имен, известной Оригену, поскольку он пользовался многочисленными списками.

[2] Ср. Быт. 6, 12.

[3] См. Нав. гл. 12, 13.

[4] См. Быт. 6, 2; Кн. Еноха 7, 1.

сочли, что это нисхождение подразумевает сход душ в тела[1], образно называя дочерей человеческих земными шатрами. Но если это так, то чем будет река «нисхождения их», приходя к которой должно очиститься и движение которой вниз есть не ее собственное нисхождение, но нисхождение людей, — как не Спасителем нашим, отделившем тех, кто получает наследство от Моисея, от тех, кто берет свою долю через Иисуса? И потоки именно этой реки, чрез Него нисходящей, радуют — как мы обнаружили в Псалмах — город Бога, который не есть чувственный Иерусалим (ибо рядом с ним нет реки), но безупречная церковь Бога, «построенная на основании апостолов и пророков, тогда как краеугольный камень ее — Иисус Христос» (Еф. 2, 20), Господь наш. Иордан, конечно же, должно понимать как Слово Бога, ставшее плотью и поселившееся среди нас; как Иисуса, оставившего нам в наследие человечность, которую Он принял и которая есть «краеугольный камень»; как Иисуса, Который, пребывая в божественности Сына Бога, в человечности Своей омывается и уже тогда принимает невинного и чистого голубя Духа, связанного с Ним и не могущего улететь, ибо сказанно: «На Ком увидишь Дух, сходящий и пребывающий, Тот и есть крестящий в Святом Духе» (Ин. 1, 33). Для того получил Он Дух, пребывающий на Нем, чтобы мог крестить в Духе тех, кто приходит к Нему. И Иоанн крестит «по ту сторону Иордана», во внешних Иудее низменных областях Вифавара, будучи Предтечей Того, Кто пришел призвать не «праведников, но грешников» (Мф. 9, 13) и Кто учит, что не сильные имеют нужду во врачах, но слабые[2], ибо омовение дается «ради отпущения грехов» (Мк. 1, 4).

6.43. Вероятно, тот, кто не подумал о различных представлениях, связанных со Спасителем, оскорбится толкованием, пред-

---

[1] Так считает Филон Александрийский; см. «О гигантах», 6—12.
[2] См. Мф. 9, 12.

ложенным относительно Иордана, поскольку сам Иоанн говорит: «Я крещу в воде, идущий вслед за мной сильнее меня; Он будет крестить вас в Духе Святом» (Мф. 3, 11). Должно сказать по этому поводу, что как Слово Бога есть напиток: для одних — вода, для других — вино, радующее сердце человека[1], для третьих — кровь, ибо сказано: «Если вы не пьете кровь Мою, то не имеете жизни в себе» (Ин. 6, 53), да и пищей Он называется отнюдь не через тождественно понимаемые живой хлеб и плоть[2], — точно так же Сам Он есть крещение воды, Духа и огня, а для кого-то и крови. Как утверждают некоторые, о последнем крещении Он говорит в речении: «Крещением должно Мне креститься, и как томлюсь Я, покуда это свершится!» (Лк. 12, 50). Нечто созвучное этому написал в своем послании ученик Иоанн, говоря, что Дух, вода и кровь суть трое, свидетельствующие об одном[3]. И когда Он называет Себя неким путем и вратами[4], то очевидно, что Он не есть врата тому, для кого Он еще путь, и не есть путь тому, для кого Он уже врата. Поэтому идущим под началом речений Бога, поступающим в согласии с гласом вопиющего в пустыне: «Выпрямляйте путь Господа», прозвучавшим «по ту сторону Иордана» в «доме приготовления», нужно быть подготовленными, дабы посредством этого предуготовления суметь вместить духовное слово, рождающееся через свет Духа. И подытоживая то, что было предложено по поводу Иордана, мы теперь более тщательно помыслим эту реку. Ибо посредством Моисея Бог переводит народ через Красное море, делая саму воду стеной для них как справа, так и слева[5], посредством же Иисуса — через Иордан[6].

---

1 Ср. Ин. 4, 11, Пс. 103, 15.

2 См. Ин. 6, 51–53.

3 См. 1 Ин. 5, 8.

4 См. Ин. 14, 6; 10, 7.

5 См. Исх. 14, 22.

6 Речь идет о переходе евреев, ведомых Иисусом Навином, через Иордан (Нав. гл. 3), однако как здесь, так и в следующей главе Ориген

6.44. Павел, обращаясь к Писанию и уже не по плоти воинству за него (ибо знал, что «закон духовен» (Рим. 7, 14)), учит нас духовно понимать переход через Красное море, говоря в Первом послании к Коринфянам: «Не хочу, чтобы вы не знали, братья, что отцы наши все были под облаком[1], все перешли через море, все в Моисея крестились в облаке и в море, все ели ту же самую духовную пищу и все пили духовный напиток, ибо пили из сопутствующей духовной скалы[2], и скалой этой был Помазанник» (1 Кор. 10, 1—4). Сообразно этому давай и мы пожелаем получить от Бога духовное понимание перехода через Иордан, осуществленного через Иисуса, и скажем, что, пожалуй, так говорил бы об этом Павел: «Не хочу, чтобы вы не знали, братья, что отцы наши все перешли через Иордан, все в Иисуса крестились в Духе и в реке». И Иисус, сменивший Моисея, был прообразом сменившего домостроительство через закон на евангельское учение Иисуса Помазанника. Вот почему хотя первые и крестятся в Моисея в облаке и в море, все же есть в их крещении нечто горькое и неприятное, и они еще боятся своих врагов, взывают к Господу и говорят Моисею: «Оттого ли, что нет гробов в Египте, ты вывел нас умирать в пустыне? Зачем ты сделал это, выведя нас из Египта?» (Исх. 14, 11). Но крещение в Иисуса в поистине сладкой и приятной реке имеет много отличий сравнительно с крещением тех, ибо наступившее богопочитание уже установило подобающий порядок, так что впереди идут священники и левиты с ковчегом завета Господа Бога нашего, а народ следует за служителями Бога, приняв наставление о чистоте. Ведь Иисус говорит народу: «Очиститесь к завтрашнему дню, ибо Господь сотворит среди вас чудо» (Нав. 3, 5). Священ-

---

пишет просто «Иисус» и дает прямые цитаты из Книги Иисуса Навина. Очевидно, что здесь имеет место подчеркнутое наложение друг на друга двух историй единого для Оригена Писания.

[1] Ср. Исх. 13, 21: «Господь же шел перед ними в столпе облачном».

[2] Ср. Исх. 17, 6.

никам же он повелевает идти с ковчегом завета впереди народа, и тогда же открывается тайна домостроительства Отца по отношению к Сыну, превознесенному Им, дарующим благодать, «дабы во имя Иисуса преклонилось всякое колено на небесах, на земле и под землей, и чтобы всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос — во славу Бога Отца» (Фил. 2, 10). Ибо в этой связи проясняется то, что написано в Книге Иисуса Навина: «И сказал Господь Иисусу: „В этот день Я начну превозносить Тебя в глазах сынов Израиля“» (Нав. 3, 7). И должно услышать Господа нашего Иисуса, говорящего сынам Израиля: «Придите сюда и услышьте речь Господа Бога нашего, и тогда узнаете, что среди вас есть Бог живой» (Нав. 3, 9), ибо в крещении в Иисуса мы узнаем, что среди нас есть Бог живой.

6.45. Там, в Египте, они сотворили Пасху перед началом исхода[1], при Иисусе же — после того как, перейдя Иордан, в десятый день первого месяца[2] остановились лагерем при Галгале, как только стало необходимым, найдя скот, призвать народ к тому, чтобы он насыщался после крещения Иисуса. И по приказанию Иисуса те сыны Израиля, которые среди вышедших из Египта были необрезанными, обрезаются острыми камнями[3], и Господь признает, что в день крещения в Иисуса Он снял с сынов Израиля египетское посрамление, ибо Иисус очистил сынов Израиля. Ведь написано: «И сказал Господь Иисусу Навину: „В этот день Я снял с вас посрамление египетское“» (Нав. 5, 9). И тогда, в четырнадцатый день месяца, сыны Израиля сотворили Пасху многим более радостную, чем ту, что была в Египте, ибо ели они от продуктов святой земли, опресноки и свежую пищу[4], лучшую, чем манну. Ведь не даст им Господь худшего угощения в дни,

---

[1] Ср Исх. 12, 3.

[2] Месяц авив, или нисан, соответствующий последней половине марта и первой половине апреля.

[3] См. Нав. 5, 2.

[4] См. Нав. 5, 10—11.

когда они, согласно обетованию, обрели землю, и благодаря величию Иисуса не получат они худшего хлеба. Это будет ясным тому, кто думал о воистину святой земле и горнем Иерусалиме. Вот почему в его Евангелии пишется: «Отцы в пустыне ели манну и умерли, съевший же этот хлеб будет жить вовек» (Ин. 6, 49—51). Ведь манна, хотя и Богом дается, была хлебом преуспеяния, то есть хлебом, помогающим тем, кто еще руководим, и со стороны попечителей и домоправителей[1] — самым подобающим для них хлебом. Тогда как то, что из продуктов этой земли дает Иисус, есть новый хлеб, пожинаемый в святой земле, когда одни трудятся, а ученики Его пожинают[2]. И хлеб, который Он дает тем, кто может посредством должного совершенства принять отеческое наследие, имеет в себе больше жизненной силы. Вот почему тот, кто воспитывается тем хлебом, может, как сказано, принять смерть, сподобившийся же вслед за тем хлебом нового и съевший его будет жить вовек. Я полагаю, что не было неуместным представить все это при рассмотрении Иоаннова крещения в Вифаваре у Иордана.

6.46. Нужно рассмотреть еще и то, что Илия, когда он должен был, как бы при сотрясении, быть вознесенным на небо, взял милоть[3] свою и, ударив ею, отогнал воду, так что расступилась она туда и сюда[4], и оба перешли, то есть он сам и Елисей. И Елисей, как близкий к вознесенному, стал крестящимся в Иордане, ведь, как мы уже показали, удивительный переход через воду Павел назвал крещением. Несомненно, что через этот самый Иордан Елисей принял дар, который он пожелал получить при посредстве Илии, сказав: «Пусть дух, в котором ты, будет на мне вдвойне» (4 Цар. 2, 9). И, пожалуй, дважды он

---

1 Ср. Гал. 4, 2.

2 См. Ин. 4, 38.

3 «Милоть» — здесь «овечья шкура», «тулуп».

4 См. 4 Цар. 2, 8—9; имеется в виду переход Илии и Елисея через Иордан.

принял этот дар — когда дух, в котором Илия, опочил на нем самом, — ведь он дважды перешел Иордан: в первый раз вместе с Илией, во второй, когда, взяв милоть Илии, ударил по воде и сказал: «Где Бог Илии — Он Самый? И ударил по воде, и расступилась она туда и сюда» (4 Цар. 2, 14). Если же кто оскорбится фразой «ударил по воде» — ведь выше мы говорили об Иордане, что он был образом Слова, нисхождение Которого есть наше нисхождение, — то должно сказать, что у апостола Христос совершенно определенно был скалой, по которой дважды ударяется жезлом, чтобы можно было пить из «сопутствующей духовной скалы»[1] (1 Кор. 10, 4). В самом деле, есть некий удар, производимый из-за тех, кто, пребывая в затруднении, прежде чем обдумать искомое, предпочитает выносить заключение, враждебное Слову[2], и Бог, избавляя нас от них, дает им пить, когда они жаждут, нам же, когда случится что-либо недоступное и невмещаемое по своей глубине, делает это проходимым посредством разделения Слова, так что благодаря различающему логосу оно становится в наибольшей степени ясным для нас.

6.47. Чтобы было усвоено это толкование о наисладчайшем и наиблагодатнейшем Иордане, будет полезным представить сирийца Наймана, очищающегося от проказы, а также сказанное по поводу рек, текущих в стране противников благочестия. Ибо написано о Наймане, что «пришел он на конях и колеснице и встал перед дверями дома Елисея. И Елисей послал к нему человека, говоря: „Придя к Иордану, омойся семь раз и возвратится тело твое к тебе, и очистишься“» (4 Цар. 5, 10). Найман же сердится, не понимая, что именно наш Иордан избавляет и исцеляет нечистых проказой

---

[1] Ср. также Исх. 17, 56.

[2] Ср. начало 17 гл. Исхода, где рассказывается, как евреи, мучимые жаждой, возроптали на Моисея и «искушали Господа, говоря: „есть ли Господь среди нас, или нет?“». Именно тогда Моисей ударил жезлом по скале и напоил народ.

от их нечистоты, а вовсе не пророк, ибо дело пророка — направлять к исцелению. Поэтому, не поняв великое таинство Иордана, Нейман говорит: «Вот, я думал, что он во всяком случае выйдет ко мне, встанет, призовет в имени Бога своего, наложит руку на то место и снимет проказу» (4 Цар. 5, 11). Но ведь наложить руку на проказу и очистить было делом единственно Господа моего Иисуса, Который обратившемуся к Нему с верой: «Если хочешь, можешь очистить меня», не только сказал: «Хочу, очистись» (Мф. 8, 2), но помимо слова еще и прикоснулся к нему и очистил его от проказы. Нейман же, еще заблуждаясь и не видя, насколько Иордан превосходит другие реки в отношении излечения страждущих, восхваляет реки Дамаска, Авану и Фарву, говоря: «Разве Авана и Фарва, реки дамасские, не лучше всех вод Израиля? И, придя к ним и омывшись, разве не очищусь?» (4 Цар. 5, 12). Но как никто не благ, кроме одного Бога Отца[1], точно так же среди рек ни одна не будет благой, кроме Иордана, способного снять проказу с того, кто с верой омывает душу в Иисусе. Вот почему, как я считаю, написано, что сидящие у рек Вавилона плачут, памятуя о Сиоре[2], ибо, вкусив после святого Иордана других вод, пребывая из-за своей порочности в плену, они вспоминают и страстно тоскуют по родной и спасительной реке. Очевидно, что именно потому они говорят о реках Вавилона: «Там мы сидели», что не могли встать, и «плакали» (Пс. 136, 1). И Иеремия порицает желающих пить воду Египта и пренебрегающих сходящим с небес и прозванным «нисхождением» Иорданом, говоря: «Зачем тебе путь в Египет, чтобы пить воду Геона и воду рек?»

[1] См. Мк. 10, 18.

[2] Септуагинта (Пс. 136, 1) дает иное чтение: **Σιων**, т. е. «Сион». «Сиор» — древнееврейское название Нила (подробнее в следующем примечании). По смыслу получается: памятуя о египетском пленении.

(Иер. 2, 18) или, как у евреев, «пить воду Сиора»[1], о чем не теперь надлежит говорить.

6.48. Что по Духу, говорящему в боговдохновенных писаниях, главный смысл относится не к чувственно воспринимаемым рекам, можно увидеть из реченного в Книге Иезекииля фараону, царю Египта: «Вот, Я — на тебя, фараон, царь Египта, дракон великий, сидящий посреди рек своих и говорящий: „Мои реки, я сотворил их“. И Я устрою западни для челюстей твоих, и прикреплю к крыльям твоим речную рыбу, и извлеку тебя и речную рыбу из реки твоей, и мгновенно низвергну тебя и всю рыбу, и упадешь на открытую равнину, и не соберешься, и не защитишься» (Иез. 29, 3—5). Какой же телесный дракон, увиденный в телесной реке Египта, упоминается здесь? Однако никогда не будет укрытием для дракона, врага нашего, египетская река, не сумевшая погубить младенца Моисея. И как дракон пребывает в реке Египта, точно так же Бог — в реке, радующей град Божий, ибо Отец в Сыне. Вот почему с тех, кто пребывает в ней ради омовения, снимается посрамление египетское и они делаются более способными к восприятию, очищаются от сквернейшей проказы, вдвойне усваивают дары и становятся готовыми к принятию Святого Духа, то есть духовного голубя, который не прилетает к иной реке[2]. Именно так, в большей мере богопочтительно думая об Иордане, об омовении в нем, об Иисусе, омывшемся в нем, и о «доме приготовления», пусть и мы, насколько имеем в этом нужду, подчерпнем столь великую пользу от этой реки.

---

[1] Ориген цитирует еврейский текст Книги Иеремии. Иоанн Златоуст в «Толкованиях на Иеремию», комментируя слова пророка, пишет: «Порицает их, что, имея лучшее, ищут худшее, то есть Геон, который у евреев называется „Сиор“ и переводится как „ров“». Чуть ниже он добавляет: «„Геон“ есть греческое название Нила».

[2] См. Мк. 1, 10.

**«На следующий день видит он Иисуса, идущего к нему» (Ин. 1, 29)**

6.49. Вначале мать Иисуса, зачавшая Его одновременно с матерью Иоанна, приходит к ней, когда та беременна[1], и тогда один, принимающий образ, дарит другому более точный образ, содействуя ему в том, чтобы уподобиться славе Его[2], так что из-за общности образа предполагается, что Иоанн есть Христос, а Иисус называется Иоанном, восставшим из мертвых, и так думают те, кто не отличает образ от того, что по образу; теперь же, после уже рассмотренных свидетельств Иоанна о Нем, Сам Иисус предстает перед Иоанном, идя к нему. Должно заметить, что там вследствие гласа приветствия Марии, достигшего ушей Елизаветы, младенец Иоанн взыграл во чреве матери, которая тогда как бы от звука принимает Святой Дух, ибо сказано: «И было так, что как только услышала Елизавета приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее, и исполнилась Елизавета Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала» (Лк. 1, 41); здесь же: «Видит Иоанн Иисуса, идущего к нему, и говорит: „Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира“» (Ин. 1, 29), и тот, кто вначале образовывается слухом о великих событиях, после того сам становится их очевидцем. Что в отношении образа Иоанн получает содействие от Господа, еще принимающего образ во чреве Своей матери, пришедшей к Елизавете, будет, конечно же, очевидно тому, кто хранит сказанное, а именно что Иоанн есть глас, а Иисус — Слово. Ибо великий глас возникает в Елизавете, исполнившейся благодаря приветствию Марии Святого Духа, как показывает и само речение: «И воскликнула громким голосом» (очевидно, что Елизавета), «и сказала». Ведь глас приветствия Марии, достигнув ушей Елизаветы, наполнил собой Иоанна, и именно поэтому взыграл он, а мать его становится как бы уста-

---

[1] См. Лк. 1, 39.
[2] Ср. Флп. 3, 21.

ми сына и пророчицей, восклицая громким голосом и говоря: «Благословена ты среди жен и благословен плод чрева твоего» (Лк. 1, 42). И теперь нам может стать понятным и поспешный путь Марии в горную местность, и вступление ее в дом Захарии, и приветствие, с которым она обращается к Елизавете: ибо все это делается для того, чтобы Мария дала Иоанну, находящемуся еще в матери, участие в себе, а именно в той силе, которую она имеет в виде зачатого ею, и чтобы затем сам Иоанн дал участие своей матери в той пророческой благодати, которую он получил. И столь великие и разумнейшие домостроительства свершаются в горной местности, поскольку ничто высокое не вмещаемо долинами, названными так вследствие своей приниженности.

Итак, теперь, после свидетельств Иоанна (первого — когда он говорит, восклицая и богословствуя, второго — когда он обращается к священникам и левитам, посланным от иудеев из Иерусалима, и третьего — когда он отвечает посланным от фарисеев, язвительно вопрошавшим его[1]), уже Сам Иисус предстает перед свидетельствующим, идя к нему, достигающему преуспеяния и улучшения, так как названный день есть символ преуспеяния и улучшения. Ибо сравнительно с предыдущим, в этот второй день Иисус приходит как бы в свете: не только понятый как стоящий посреди и не узнанный, но уже и увиденный идущим к тому, кто ранее объявил это. Таким образом, в первый день имеют место свидетельства, во второй Иисус приходит к Иоанну, в третий Иоанн стоит между двух учеников и, увидев идущего Иисуса, говорит: «Вот Агнец Бога», побуждая присутствующих следовать за Сыном Бога. В четвертый день Иисус, идущий искать пропавшее[2], желает идти в Галилею и «находит Филиппа и говорит ему: „Следуй за Мной“»

---

[1] См. Ин. 1, 15; 1, 19; 1, 24.

[2] Ссылка на притчу о пропавшей овце (Лк. 15, 4); ср. также Лк. 19, 10: «Сын Человеческий пришел искать и спасти погибшее».

(Ин. 1, 43). На третий день — считая с этого четвертого, и, вообще, на шестой среди тех, что мы перечислили с самого начала, — происходит бракосочетание в Кане Галилейской[1], о котором мы узнаем в соответствующем месте. Нужно еще заметить, что Мария, превосходя Елизавету, приходит к более слабой, а Сын Бога — к Крестителю, и через это и мы поощряемся к скромности и к незамедлительной помощи более слабым.

6.50. Поскольку у Иоанна-ученика не говорится, откуда Спаситель приходит к Крестителю, то это мы узнаем от Матфея, написавшего: «Тогда Иисус приходит из Галилеи к Иордану, чтобы креститься у Иоанна» (Мф. 3, 13). Марк же к этому месту о Галилее добавляет: «И было в те дни, что пришел Иисус из Назарета Галилейского и был крещен в Иордане Иоанном» (Мк. 1, 9). Лука умолчал, откуда приходит Иисус, предоставив это слово другим, но он наставляет нас именно в том, что мы не узнали от тех: что после крещения, когда Он молился, разверзлось небо, и Дух Святой сошел в телесном образе, как голубь[2]. И, опять же, что Иоанн удерживал Господа, говоря Спасителю: «Я должен креститься от Тебя, и Ты ко мне приходишь?» (Мф. 3, 14), помимо Матфея никто не представил, чтобы не говорить того же самого. И только Матфей написал, что Господь ответил ему: «Оставь теперь, ибо так нам надлежит исполнить всю правду» (Мф. 3, 15).

**«И говорит: „Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира“» (Ин. 1, 29)**

6.51. Поскольку пять животных приводятся к жертвеннику, три из которых наземные и два — крылатые[3], то мне представляется стоящим выяснить, почему Спаситель назван Иоанном

[1] См. Ин. 2, 1.
[2] См. Лк. 3, 21.
[3] Ср. Лев. 5, 6–18.

«агнцем», а не кем-нибудь из остальных; и почему он говорит именно об агнце из овечьего рода, хотя каждое из этих наземных животных бывает трех возрастов. Пятеро животных таковы: бык, баран, козел, горлица и голубь. Три возраста для каждого из наземных: бык, телец, теленок; баран, агнец, ягненок; козел, молодой козел и козленок, а в отношении крылатых говорится лишь о паре молодых голубей и паре взрослых горлиц[1]. И тому, кто хочет точно понять духовный смысл, касающийся этих жертв, нужно заметить, что они были образом и очертанием неких небесных жертв и что каждую из них Слово предписывает приносить по особым случаям, так что относящееся к агнцу должно свести к его своеобразию. Что слово о жертвоприношениях должно понимать как слово о неких небесных таинствах, говорит апостол: «Некоторые служат образу и очертанию небесного» (Евр. 8, 5), и еще: «Поэтому образам того, что в небесах, необходимо очищаться этими жертвами, а самому небесному — лучшими, чем эти, жертвами» (Евр. 9, 23). Но, обнаружив по отдельности их значение, постигнуть истину духовного закона, произошедшую через Иисуса Христа и весьма превосходящую человеческую природу, — есть дело никого другого, кроме как совершенного, имеющего «чувства, навыком приученные к различению хорошего и плохого» (Евр. 5, 14), способного, вследствие истинного образа мыслей, сказать: «Мудрость мы проповедуем среди совершенных» (1 Кор. 2, 6). И к этому воистину можно добавить нечто близкое: «Которую никто из властей века сего не познал» (1 Кор. 2, 8).

6.52. Между тем мы обнаруживаем, что агнец приводится в числе жертв всегдашнего. Так, написано: «Вот то, что ты положишь на жертвенник: ежедневно двух годовалых и непорочных агнцев, и так постоянно, в дань всегдашнего. Одного

---

[1] Ср. Лев. 5, 7.

агнца принесешь утром, другого вечером. И десятую часть муки, смешанной с четвертью гина взбитого елея, а также четверть гина вина для возлияния — это для одного агнца. Другого агнца принесешь вечером, с приношением и возлиянием как у первого, и сотворишь запах благоуханный в дань Господу, в жертву всегдашнего для родов ваших, приносимую пред Господом во вратах скинии свидетельства[1], в которых Я буду узнан тобой, чтобы говорить с тобой. Там Я предстану сынам Израиля, там освящусь в славе Моей и освящу скинию свидетельства» (Исх. 29, 38—44). Какая же иная жертва всегдашнего может быть помыслена на разумном основании, нежели цветущее Слово, символически называемое «Агнцем» и, несомненно, уже сошедшее, когда некоторая душа получает свет (это, пожалуй, и будет утренней жертвой всегдашнего), но вновь возносящееся, когда оканчивается пребывание ума[2] в более божественном? Ибо он не может выдержать постоянное пребывание среди лучшего, поскольку душе выпал жребий быть связанной с земным и отягощающим телом. Если же кто спросит о том, что будет делать святое Слово в промежутке между утром и вечером, то пусть он совершит перенос из того, что относится к слову о служении[3], и затем пусть сообразовывается с этим. Ведь и

---

[1] Речь идет о скинии (шатре), которую Моисей построил по приказанию Бога и в которой хранился ковчег свидетельства, т. е. того, что Бог говорил Моисею.

[2] «Ум», как называет Ориген разумные существа, сотворенные Богом и впоследствии в той или иной степени отклонившиеся от созерцания Бога. Ориген пишет: «При сотворении все разумные твари представляли собой бесплотные и нематериальные умы... затем они изменились к дурному... и восприняли тела, тонкой субстанции или грубее... Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись грубыми телами... и им было дано название „людей“» («О началах», кн. 1, гл. 5, 3; 7, 3).

[3] Имеется в виду множество предписаний священникам по поводу принесения жертв из Книг Левит и Числа.

там священники вначале приносят утренние жертвы всегдашнего, а затем, до вечерней жертвы, приносят в согласии с законом остальные: жертву повинности[1] или невольного прегрешения, или спасения, или по обету, или ревности, или субботнюю, или новолуния[2] и остальные, которые, пожалуй, было бы долго теперь перечислять. Точно так же и мы, сделав началом соотнесения слово об образе, который суть Помазанник[3], сможем разобраться во многом наиполезнейшем. И опять же, заканчивая рассмотрение того, что касается Христа, мы достигаем как бы вечера и ночи, приходя к собственно телесному.

6.53. Если же мы исследуем слово о Иисусе, на Которого указывает Иоанн, говоря: «Он — Агнец Бога, берущий на Себя грех мира», и остановимся на самом домостроительстве телесного пребывания Сына Бога в жизни людей, то поймем, что Агнец есть некто другой, как человек. Ибо Он «как овца веден был на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен» (Ис. 53, 7), говоря: «Я как добрый ягненок, ведомый на заклание» (Иер. 11, 19). Вот почему и в Апокалипсисе видится ягненок, «стоящий как бы закланный» (Откр. 5, 6). И этот Агнец, будучи заклан, становится, согласно неким таинственным словам, очистительной жертвой целого мира[4], ради чего и было по человеколюбию Отца принято это заклание. Собственной кровью Он откупает нас у того, кто купил нас, преданных ему за грехи. И отведший этого Агнца к закланию был вочеловечившийся Бог, великий первосвященник[5], что очевидно

---

[1] См. Лев. 7, 1; в Септуагинте в качестве такой жертвы говорится о баране.

[2] См. Числ. 15, 25, Лев. 7, 11, Числ. 5, 15; 6, 21; 28, 10–11.

[3] См. 49, где младенец в чреве Марии назван «принимающим образ»; вообще, Христос есть Слово, принявшее образ, см. кн. 2, 3.

[4] См. Откр. 5, 9.

[5] См. Евр. 8, 1.

из речения: «Никто не отнимает душу Мою у Меня, но Я Сам кладу ее. Власть имею положить и власть имею вновь принять ее» (Ин. 10, 18).

6.54. Сродни этой жертве и остальные, символом которых являются жертвы по закону. И эти сродные жертвы есть, как мне представляется, жертвы, при которых проливается кровь благородных мучеников, не без основания увиденных Иоанном-учеником стоящими у небесного жертвенника[1]. Однако «Какой мудрец уразумеет это? Или какой разумник познает?» (Ос. 14, 10). И для несколько, как бы более умозрительного, восприятия слова об этих жертвах, очищающих тех, ради кого они приносятся, должно обдумать слова сожженной дочери Иеффая, победившего сынов Аммона вследствие некоего обета[2], который она одобрила и на слова отца: «Отверз я о тебе уста мои пред Господом» — ответила: «Если отверз обо мне уста свои пред Господом, то сверши свой обет» (Суд. 11, 35—36). Итак, тем самым Богу приписывается великая жестокость, ибо ради спасения людей Ему свершаются такие жертвы. Однако мы нуждаемся в более зрелом образе мыслей, нацеленном на опровержение слов, направленных против Провидения, чтобы таким образом оправдаться перед всем неизреченным сущим и, одновременно, защитить человеческую природу, ибо: «Велики и трудноизъяснимы суды Бога, почему и блуждают невежественные души» (Прем. Солом. 17, 1). И о других народах есть свидетельство, что когда их поражали заразные болезни, многие предавали самих себя в жертву ради общины[3]. А что таковое имело место, принимает верный Климент, который не без основания доверяет подобным историям и о котором Павел сви-

[1] См. Откр. 6, 9.

[2] Иеффай дал обет в случае победы «вознести на всесожжение то, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне» (Суд. 11, 31).

[3] Ср. Климент Римский «Первое послание к коринфянам», гл. 55.

детельствует: «Вместе с Климентом и остальными моими содеятелями, имена которых — в книге жизни» (Флп. 4, 3). Но для того, кто желает говорить против таинств, скрытых от многих, подобная невразумительность имеет место и в отношении добавленного о мучениках: ведь Бог поощряет нас еще больше принимать всяческие тягостные оскорбления в исповедание Его божественности, нежели в течение краткого времени избегнуть названных зол, выразив словом согласие с волей врагов истины. До́лжно, конечно же, полагать, что со смертью святых свидетелей приходит конец и силам злодеев, поскольку стойкость первых, их исповедание вплоть до смерти и усердие в благочестии ослабляют горечь козней, направленных против страдающего, так что, ослабляясь и притупляясь, эти силы оставляют многих других, уже одолеваемых ими, но теперь освобождающихся от тягости, которую дурные силы, налегая, накладывали на них и которой вредили им. Однако, если даже худшее, не ослабевая, действует на других, все же претерпевшие, пожалуй, уже не причастны страданию, ибо принесший такую жертву победил противоположную силу. В отношении предлагаемого я отчасти воспользовался бы таким примером: уничтожающий ядовитое, или усыпляющий его посредством заклятия, или опустошающий его от яда благодетельствует многим из числа тех, кто позднее в чем-либо последует за ним, если только он сам не был убит, или усыплен, или опустошен ядом. Но даже в том случае, если кому-нибудь из терзаемых стало бы ясно, что вслед за мукой идет избавление от тягости — когда он всмотрится в умершего от мучителя или, так сказать, войдет в состояние мертвого, или прикоснется к погибшему, или частично испытает это, — то тот, кто прежде страдал, получил бы исцеление и благодеяние со стороны устранившего вредительство. Должно полагать, что нечто таковое происходит со смертью благочестивейших мучеников, ибо вследствие некой невыразимой силы многие получают помощь от их смерти.

6.55. Ради того, чтобы увидеть нечто исключительное в том, что Он как овца веден был на заклание и как агнец пред лицом стригущего безгласен, мы обратились к слову о мучениках и к изложению в пользу тех, кто умер вследствие мучительных состояний. Ведь если не без основания говорили это греки, а также если хорошо сказано о мучениках, что они есть сор мира, и апостолы из-за этого же названы «отбросами среди всех» (1 Кор. 4, 13), то что должно думать и сколь великим признавать Агнца Бога, для того принесшего Себя в жертву, чтобы взять на Себя грех, причем не некоторых, но всего мира, ради чего Он и страдал? Ибо «если кто согрешит, то мы имеем заступника пред Отцом, Иисуса Христа, праведника, и Он есть умилостивительная жертва за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 1), поскольку «Он есть Спаситель всех людей, а особенно верующих» (1 Тим. 4, 10); и Он Своей кровью «стер долговую запись о нас» и уничтожил ее, дабы не обнаружилось даже следов вычеркнутых грехов, и «пригвоздил ее к кресту» (Кол. 2, 14); Он же, «сняв с Себя земную оболочку, изобличил в открытую начальства и власти, восторжествовав» (Кол. 2, 15) на кресте. А мы, теснимые, учимся дерзать в этом мире, видя причину дерзновения в том, что мир побежден и, очевидно, подчинен победившему его[1]. И все народы, освобожденные от прежних властителей, служат Ему, потому что через Свои страдания Он «защитил слабого от сильного, и защитил бедного, у которого не было защитника» (Пс. 71, 12). И этот же Спаситель, через Свое уничижение уничиживший угнетателя[2], пребывает мыслимым солнцем пред наисветлейшей церковью, образно называемой «луной», и пребывает во веки веков. Уничтожив же Своими страданиями врагов, Он, Господь сильный и мощный в брани, нуждается в очищении, но только от Отца, Который

---

[1] См. Ин. 16, 33.
[2] См. Пс. 71, 4.

может дать Ему таковое в силу Его благородных деяний. Поэтому Он не разрешает Марии прикоснуться к Себе, говоря: «Не касайся Меня, ибо Я еще не взошел к Отцу, но иди и скажи братьям Моим: „Иду к Отцу Моему и вашему, Богу Моему и вашему“» (Ин. 20, 17).

6.56. Когда же Он, победоносный и несущий трофеи, отправляется, восстав из мертвых в теле (ибо как иначе должно понимать слова «еще не взошел к Отцу Моему» и «иду к Отцу Моему»), тогда некие силы говорят: «Кто Он, идущий из Едома в одеждах красных из Восора, столь величественный?» (Ис. 63, 1), а те, кто сопровождают Его, обращаются к стоящим у врат небесных: «Властители, поднимите врата ваши, и вы, врата вечные, поднимитесь, и да войдет царь славы» (Пс. 23, 7). Кроме того, они, увидев Его, если можно так сказать, с окровавленной десницей и целиком исполненным славными деяниями, спрашивают: «Отчего же платье Твое красно, и одежда Твоя, как у топтавшего полный чан?», на что Он отвечает: «Я раздавил их» (Ис. 63, 2—3). Поэтому истинно, что Он нуждается в омовении «в вине платья Своего и в крови винограда одеяний Своих» (Быт. 49, 11). Забрав наши немощи и приняв наши болезни[1], взяв на Себя грех всего мира и стольких облагодетельствовав, Он, пожалуй, принял крещение большее любого, когда-либо мыслимого у людей, и, на мой взгляд, именно о Нем было сказано: «Крещением должно Мне креститься, и как томлюсь Я, покуда оно свершится!» (Лк. 12, 50). И, дабы, неся столь смелую речь, я выстоял пред мнениями большинства, пусть скажут нам они, считающие Его мученичество величайшим крещением[2], более которого нельзя помыс-

---

[1] См. Мф. 8, 17; Ис. 53, 4.

[2] Ср. выше, гл. 43; крещение есть омовение, и те, о ком говорит Ориген, считают величайшим крещением омовение кровью, т. е. страдания Христа, тогда как Ориген полагает, что величайшее омовение имело место уже после вознесения Христа.

лить, почему же тогда вслед за ним Он говорит Марии: «Не касайся Меня»? Ведь скорее до́лжно было позволить коснуться Себя, когда бы и в самом деле Он получил совершенное крещение через таинство страдания.

6.57. Но поскольку, как мы уже сказали, сотворив благородные деяния против врагов, Он нуждался в омовении «в вине платья Своего и в крови винограда одеяний Своих», то взошел к Отцу, возделывателю истинной лозы[1], чтобы, омывшись по восхождении на высоту и пленив плен[2], вновь сойти, неся разнообразные дары — различные языки для апостолов, подобные огню[3], — а также чтобы во всяком деле им сопутствовали святые ангелы, охраняющие их. Ведь до этих домостроительств они, еще не будучи очищенными, не вмещали присутствия у себя ангелов, да и те, пожалуй, еще не стремились к ним, не подготовленным и не очищенным пребыванием Иисуса. И это было единственно человеколюбием Иисуса — есть и пить вместе с грешниками и мытарями, предоставить Свои ноги слезам раскаявшихся грешников, умереть ради нечестивых[4] и, не считая хищением быть равным Богу, уничижить Себя, приняв образ раба[5]. Свершив все это, Он преимущественно осуществил желание Отца, предавшего Его ради нечестивых[6], нежели Свое желание, ибо Отец благ, Спаситель же — образ этой благости[7]. Благоде-

---

[1] См. Ин. 15, 1: «Я есть истинная виноградная лоза, а Отец — виноградарь».

[2] См. Еф. 4, 8; Пс. 67, 19; «пленив плен», т. е. победив смерть, у которой до того мы были в плену.

[3] См. Деян. 2, 3.

[4] См. Мк. 2, 16, Лк. 7, 38, Рим. 5, 6.

[5] См. Флп. 2, 6; говоря о Боге, Ориген имеет в виду Слово, воплощением Которого является Иисус. См. также кн. 2, 3, где об Отце говорится: «Ибо есть Бог всех избранных, и Он намного выше Спасителя всех избранных, воистину Он — Бог богов».

[6] См. Рим. 8, 32.

[7] См. Мф. 19, 17, Прем. Солом. 7, 26.

тельствуя всему миру (после того как Бог в Христе примирил с Собой мир, до того бывший враждебным из-за зла), Он одаряет благодетельствуемых надлежащим образом и по порядку, так как не сразу получает всех врагов в подножие ног Своих, ведь говорит Отец Господу нашему: «Сядь справа от Меня, доколе не дам врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). И так продолжается, покуда последний враг, смерть, не будет уничтожена Им. И если мы подумаем о подчиненности Самого Помазанника, которая особенно явствует из речения: «Когда же все подчинится Ему, тогда Сам Сын подчинится Тому, Кто подчинил Ему все» (1 Кор. 15, 28), то достойно благости Бога всего помыслим Агнца Бога, берущего на Себя грех мира.

6.58. Однако Агнец берет грех не всех, ибо пока не взят грех тех, кто не страдает и не мучается. Ведь колючий терн не только рассеян, но и весьма укоренен в руках каждого упившегося злом и избегнувшего трезвости, о чем сказано в Притчах: «Колючий терн рождается в руках пьяного» (Притч. 26, 9). И нужно ли говорить о зле, причиняемом этим растением тому, кто облек им тело собственной души? Поэтому поместивший в глубине своей души подобное зло должен быть рассечен обоюдоострым мечом живого Слова Бога, более острым, чем любой нож, действенным и более жгучим, чем любой огонь, поскольку такой человек подобен земле, несущей колючий терн. И на такую душу должен быть ниспослан огонь, охватывающий терн, покуда не остановит его, но не выжигающий дотла гумна или колосья полей[1]. С Агнца, через Свое заклание берущего на Себя грех мира, начинаются многие пути, одни из которых могут быть явлены большинству, другие же, будучи тайными, открыты только тем, кто удостоен божественной мудрости, и лишь последние и есть знатные. И что должно говорить о том, какими путями кто-либо из людей приходит к вере, когда каж-

[1] См. Евр. 4, 12, Быт. 3, 18, Исх. 22, 6.

дому пребывающему в теле в большей мере дано исследовать это самому. Тем не менее одним из путей к вере является путь через плети, злые души, тягостные болезни и обременительнейшие слабости. В самом деле, кто знает, что последует за этим? И чтобы, предполагая это, не быть опровергнутым, необходимо было обратиться к исследованию слов сказавшего: «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира». Более того, необходимо было обдумать все это, дабы, поняв, что гнев Бога может изобличить, а кара Бога — воспитать (вследствие превосходящего человеколюбия Того, Кто не оставляет ничего во всех отношениях неуличимого и невоспитуемого), мы сделали все, чтобы не нуждаться в подобных обличениях и воспитании посредством наитягчайшего.

6.59. Тому, кто задается вопросом, что означается в Писании словом «Мир», нужно рассмотреть уже сказанное нами по этому поводу с приложением многочисленных примеров[1], я же счел неразумным повторяться. Мы знаем, что единая Церковь понималась как некий мир, будучи украшением мира, поскольку называется «светом мира»: «Вы есть свет мира» (Мф. 5, 14); и будучи украшением мира, сама церковь украшена Христом, изначальным светом мира. Однако должно обдумать, не говорится ли, что Помазанник и Его ученики есть свет мира, но при этом раз Христос есть свет мира, то Он и свет церкви, однако ученики Его, будучи светом мира, не являются ли светом призывающих, то есть тех, кто вне церкви, как об этом сказано у Павла, который в начале Первого послания к Коринфянам пишет: «Церкви Бога вместе со всеми призывающими имя Господа Иисуса Христа» (1 Кор. 1, 2)? Поэтому если кто-либо предположит, что Церковь называется светом мира в смысле света остального рода человеческого и не-

[1] Очевидно, в недошедшей до нас части труда. Нужно только иметь в виду, что Мир (греч. Космос) — это еще и «украшение».

верующих, то есть если духовно воспримет слово о жертве, то, пожалуй, это имеет место; если же понимать это так, как это делается теперь, то поскольку свет чего бы то ни было освещает то, в отношении к чему он есть свет, пусть покажут, как остальной род людей освещается церковью, пребывающей в мире. И если не могут показать, пусть задумаются, не здраво ли мы полагали церковь светом, а призывающих миром. Да и следующее речение, представленное у Матфея, тому, кто ревностно исследует Писание, подтвердит это толкование, ибо гласит: «Вы — соль земли» (Мф. 5, 13), и под «землей» здесь понимаются остальные люди, солью которых являются уверовавшие, ставшие вследствие своей веры причиной сохранности мира. Ведь «если соль испортится» (Мф. 5, 13), то наступит конец всему, и земля уже не будет соленой и оберегаемой, поскольку очевидно, что если на земле приумножится беззаконие и остынет любовь[1] (как и Сам Спаситель выказывает сомнение, говоря о Своем прибытии: «Разве Сын Человеческий, придя, найдет веру на земле?» (Лк. 18, 8)), то прежде века наступит конец всему. Поэтому пусть будет принято, что Церковь-мир освещается Спасителем; мы же теперь выясняем, согласуется ли с речением «Вот Агнец Бога, берущий на Себя грех мира», что на разумном основании именно Церковь должно понимать как мир и что взятие греха целиком относится к единой Церкви. Но как тогда мы объясним сказанное в послании Его ученика, что Спаситель есть жертва умилостивления за грехи: «Если кто согрешит, то имеет заступника перед Отцом, праведника Иисуса Христа; Он есть жертва умилостивления за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 1)? И у Павла, считаю я, есть нечто близкое этому: «Он есть Спаситель всех людей, особенно же верующих» (1 Тим. 4, 10).

---

[1] См. Мф. 24, 12.

6.60. Гераклеон же, давая толкования по поводу речения Иоанна, вновь без всякой подготовки и пояснения объявляет, что «слова „Агнец Бога“ Иоанн произносит как пророк, слова же „берущий на Себя грех мира“ — как некто больший пророка[1]. И он полагает, что вначале говорится о Его теле, а затем — о том, что в теле; ибо как агнец есть нечто незрелое в роду овец, так и тело в сравнении с тем, что обитает в нем. И если бы Иоанн желал свидетельствовать о совершенном теле, то, пожалуй, сказал бы, что баран должен быть принесен в жертву». Не думаю, что после стольких проведенных нами изысканий, оспаривающих поверхностные высказывания Гераклеона, необходимо вновь усердствовать по этому поводу. Одно только должно быть замечено, что раз с трудом мир принял уничижившего Себя[2], то и нуждался не в баране, но в агнце, дабы был взят его грех. ...[3]

---

[1] Ср. Мф. 11, 9.
[2] См. Флп. 2, 7.
[3] Оставшаяся часть 6-й книги, а также кн. 7, 8, 9 до нас не дошли.

# СОДЕРЖАНИЕ



## О НАЧАЛАХ



### КНИГА ПЕРВАЯ



### КНИГА ВТОРАЯ

## КНИГА ТРЕТЬЯ



## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ



## **ТОЛКОВАНИЯ К ЕВАНГЕЛИЮ ОТ ИОАННА**

**Ориген**

**О НАЧАЛАХ**

Ответственный редактор *Игорь Степанов*
Художественный редактор *Юлия Двоеглазова*
Технический редактор *Любовь Никитина*
Корректор *Анастасия Смирнова*
Верстка *Максима Залиева*

Подписано в печать 03.08.2007.
Формат издания 84×108 1/32. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 24,36. Тираж 5000 экз.
Изд. № 70250. Заказ № .

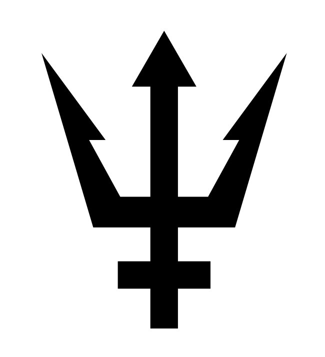
Издательство «Амфора».
Торгово-издательский дом «Амфора».
197110, Санкт-Петербург, наб. Адмирала Лазарева, д. 20, литера А.
E-mail: info@amphora.ru

Отпечатано с диапозитивов в ОАО «Лениздат».
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 59.

издательство
амфора

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

# КНИГА АТЛАНТИДЫ



История о легендарном материке Атлантида, рассказанная в платоновских диалогах «Тимей» и «Критий», имеет под собой реальную почву. Об этом говорят многочисленные свидетельства и научные факты — в частности, следы народа атлантов, обнаруженные в ходе изучения древних цивилизаций Центральной Америки и Средиземноморья.

Так где же искать Атлантиду? Последние археологические открытия указывают на вполне конкретный район Атлантического океана... Однако лишь дальнейшие исследования позволят установить истину, снять покров тайны с истории одной катастрофы, некогда резко изменившей судьбу человечества.

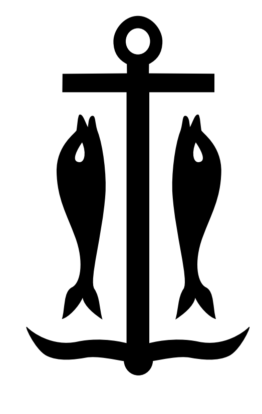
В предлагаемой вниманию читателей книге повествуется о поисках Атлантиды в античные времена и Средневековье. Здесь собраны редкие артефакты, ценные свидетельства, уникальные записи мореплавателей, до деталей подтверждающие рассказ Платона. На основании изученных источников, вопреки «откровениям» представителей оккультно-эзотерической традиции, рассматриваются перспективы строго научного решения вопроса о существовании этого древнего материка.

издательство
амфора

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

# ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

ЕВСЕВИЯ ПАМФИЛА



Без книги епископа Кесарийского Евсевия, основоположника церковной историографии, история ранних веков христианства была бы явно неполной.

Каким был в жизни апостол Иоанн Богослов? Как окончили свои дни Петр и Павел? С какими ересями приходилось бороться первым епископам Церкви и какие муки претерпели они, отстаивая евангельские истины? Об этом и о многом другом Евсевий пишет со слов людей, лично знавших апостолов.

Главная его заслуга состоит в том, что он тщательно собрал и свято сохранил сведения из древних источников, до нас не дошедших, — фрагменты писем, посланий и сочинений первых христиан, эти, по его выражению, «цветы на лугу духовном».

издательство
амфора

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

# КЕБРА НАГАСТ



Те, кто в семидесятые годы прошлого века увлекался музыкой рэггей, слушая песни Боба Марли, вероятно, и не подозревали, какая древняя традиция за этим стоит. А ведь мудрость современных растаманов восходит, ни много ни мало, к VI веку — к священной книге Эфиопской Православной Церкви «Кебра Нагаст» («Слава Царей») и через нее — к Ветхому Завету.

Впрочем, на Ямайке Боба Марли уже успели объявить пророком (как ранее императора Эфиопии Хайле Селассие I, прямого наследника абиссинских царей, — воплощением Бога на земле), а религия Растафари из модного духовного движения давно превратилась в некий всеафриканский «культурный миф».

Настоящий сборник — по сути, первое русское издание «Кебра Нагаст» — позволяет проследить истоки растафарианской религии. Правда ли, что династия эфиопских царей происходит от самого Соломона? Где ныне находится Ковчег Завета, не в древней ли столице Абиссинии Аксуме? Насколько ощутимы ветхозаветные корни в сегодняшней религиозной жизни Ямайки?

Избранные главы «Кебра Нагаст» сопровождает комментарий известного американского исследователя Джеральда Хаусмана, а также его очерки о жизни в общине ямайских раста, о нравах, обычаях и ритуалах приверженцев религии Растафари.

издательство
амфора

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

# КНИГА ИУДЫ

## ВКЛЮЧАЯ «ЕВАНГЕЛИЕ ИУДЫ»



Кем на самом деле был Иуда Искариот, один из двенадцати апостолов, ученик, предавший Учителя? Что руководило им, когда он совершал свое предательство: обыкновенное сребролюбие, гордыня, разочарование в евангельских идеалах?

Что, если Иуда был посвящен в Промысел Божий и сам Иисус избрал его в качестве исполнителя Высшей воли? Так, во всяком случае, считали члены гностической общины каинитов, и именно об этом идет речь в их богослужебных текстах — в частности, в знаменитом «Евангелии Иуды», недавняя публикация которого стала мировой сенсацией.

Предлагаемая вниманию читателей антология, помимо комментированного перевода «Евангелия Иуды», включает ряд других (богословских, апокрифических, литературных) текстов, по-разному толкующих этот евангельский сюжет: от проповедей отцов Церкви и сочинений гностиков до средневековых апокрифов мусульман и интерпретации образа Иуды в трудах православных богословов и произведениях выдающихся писателей XIX–XX веков.

***По вопросам поставок обращайтесь:***

**ЗАО Торговый дом «Амфора»**

123060, Москва,
ул. Берзарина, д. 36, строение 2
(рядом со ст. метро «Октябрьское поле»)
Тел./факс: (495) 192-83-81, 192-86-84,
944-96-76, 946-95-00
E-mail: secret@amphtd.ru

**ЗАО Торговый дом «Амфора»**

198096, Санкт-Петербург, Кронштадтская ул., д. 11
Тел./факс: (812) 335-34-72, 783-50-13
E-mail: amphora_torg@ptmail.ru